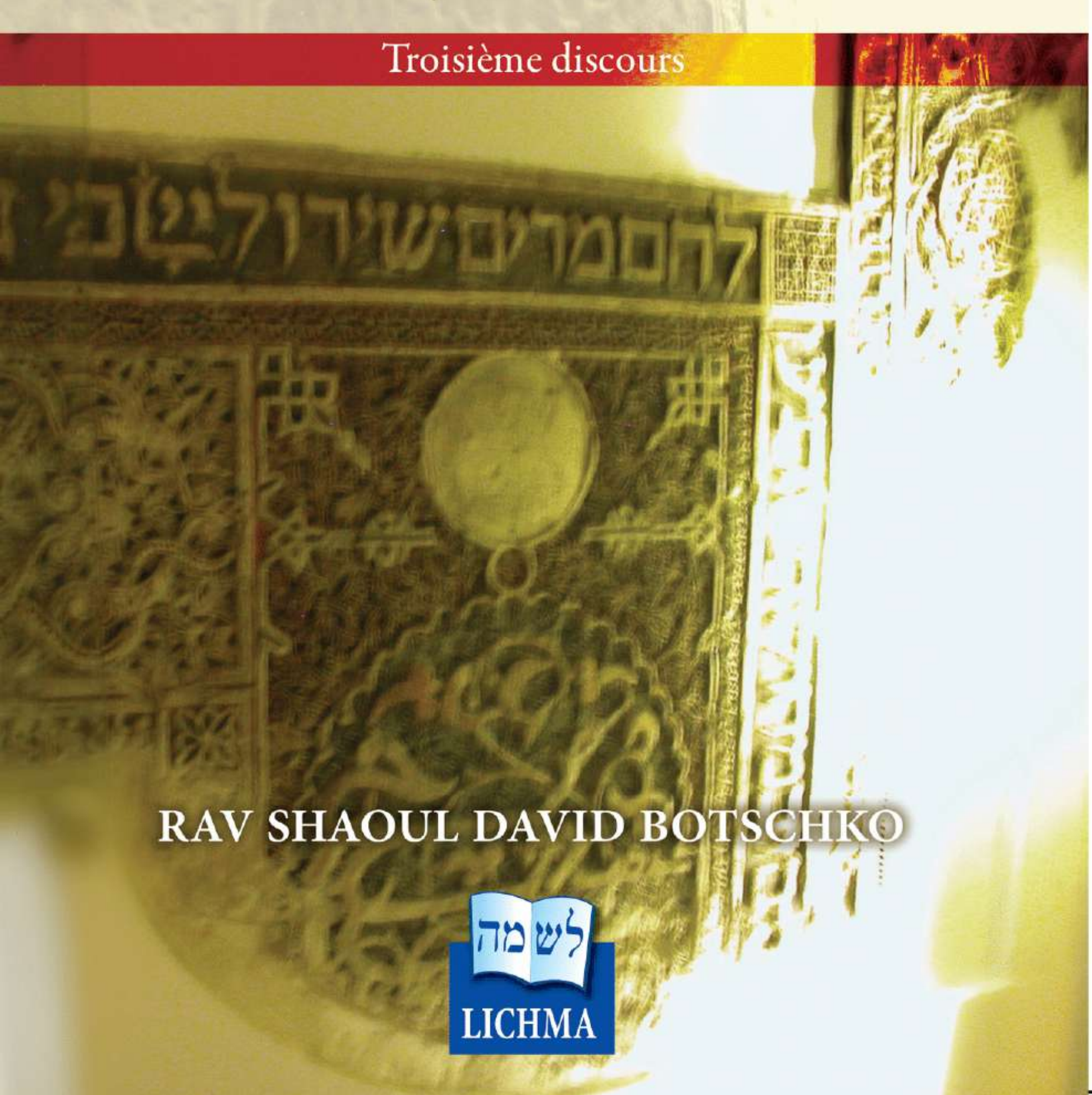
LE KOUZARI

Défense et illustration du judaïsme

Troisième discours

RAV SHAOUL DAVID BOTSCHKO



Le Kouzari III

Rav Shaoul David Botschko

Le Kouzari

Défense et illustration du judaïsme

III

Traduit de l'hébreu par
Elyakim P. Simsovic

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

I.S.B.N. : xxx-xx-xxxxx-xx-x

DU MÊME AUTEUR

Terre d'Abraham, Terre des Juifs, le défi de la promesse,
Daphnael, Paris, 1994 (épuisé).

À la table de Chabbat,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004
2ème édition, LPH, Jérusalem, 2012

Réponses.net,
la halakha répond aux questions actuelles,
Jérusalem, 2ème éd. 5764 (2004)

Y a-t-il une obligation de vivre en Israël ?
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2008

LES LUMIÈRES DE RACHI

Béréchit, les secrets de la création
A.J. Presse Sarl, Les Lilas, 2007

Lekh Lekha, les origines du peuple d'Israël,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2005

Vayéra, La naissance d'Isaac et les engendrements messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

Bô, la sortie d'Égypte
Lichma diffusion, Jérusalem, 2006

Yithro, Les Dix commandements et leur influence sur le monde
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2010.

Michpatim, les fondements du droit hébraïque, Jérusalem 2013

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

Ki Tétzé, lorsque tu partiras en guerre
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

LE KOUZARI

Livre I, rav Shaul David Botschko, Jérusalem, 2015

Livre II, rav Shaul David Botschko, Jérusalem, 2016

Livre III

Introduction

Le Livre I a traité du peuple d'Israël et de la dimension divine qu'il porte en lui. Le Livre II a traité principalement de la dimension divine dans le monde et en Eretz-Israël. Le Livre III concentre quant à lui l'attention sur l'homme en tant que personne individuelle et corollairement sur la Thora orale.

Rabbi Juda Halévi commence par décrire l'homme ayant atteint le degré suprême du service de Dieu : le *'Hassid*. Il s'étend longuement sur le thème de la prière et sur la valeur de la collectivité : le *Tzibour*.

Rabbi Juda Halévi se fait ensuite le champion de la Thora orale, la *Thora chèbe'al pèh*, menant bataille contre les Karaïtes. Il explique leur point de vue et critique âprement leurs arguments. Ce faisant, il est amené à expliquer le sens profond des commandements, les *ta'amey hamitzvoth*. Il explique la pertinence des notions de pureté et d'impureté de notre temps, et ce que doit être, selon la Thora orale, l'approche méthodologique appropriée du texte biblique et des commandements qu'il prescrit.

Il en arrive ainsi à décrire le développement de la halakha et de la *Thora chèbe'al pèh* au travers des générations, y compris au temps de la première génération de l'époque du Deuxième Temple qui a vécu la cessation de la prophétie en Israël.

Enfin, il explique la mise par écrit de la Thora orale et ce que doit être notre relation aux *aggadoth* talmudiques, c'est-à-dire aux passages homilétiques du Talmud.

Le ‘Hassid

Paragraphes 1 à 5
Erreur de perspective

Contrairement à la conception commune erronée, ayant subi l’influence d’autres religiosités, le serviteur authentique de Dieu ne perçoit pas le monde comme un élément perturbateur

Le roi des Khazars, à la fin du Livre II, a demandé au *‘Haver* de décrire le serviteur de Dieu idéal. Comme à son habitude, le *‘Haver* ne répond pas de façon directe à la question posée. Il commence par la description de la manière d’être opposée à celle du serviteur authentique. Tu veux savoir, dit-il en substance, ce qu’est le serviteur de Dieu ? Tu dois savoir d’abord ce qu’il n’est pas. En effet, tu es plein de préjugés, de conceptions erronées, provenant de tes expériences antérieures au contact d’autres formes de religiosité. Tu crois que le véritable servant Dieu cherche à s’isoler et à se retirer du monde ? C’est faux[1]. Tu crois que le véritable servant Dieu méprise la vie physique et voudrait être pur esprit[2] ? C’est faux !

Dieu a donné la vie à l’homme, ce qui est un très grand bien et pour l’homme, la bénédiction principale est la longévité. Ce monde-ci est le lieu où, par la pratique des commandements et des bonnes actions, l’homme peut acquérir sa place dans le monde qui vient. La vie n’est pas

---

[1] Voir à ce sujet Livre II, paragraphes 45 et 50.
[2] Voir à ce sujet Livre I, paragraphes 108-109.

un fardeau, ni une punition. La vie n'est pas un parcours du combattant semé d'embûches et de souffrances que l'homme devrait supporter pendant tant et tant d'années. Tout au contraire, la vie est un cadeau que l'homme doit apprécier et chérir. L'homme doit vivre sa vie de telle sorte qu'il en tire tout ce qu'elle a à lui donner et qu'il y remplisse la tâche qui lui a été assignée. Comment ? C'est pour répondre à cette question que la Thora est venue dans le monde. Elle guide les hommes en leur apprenant comment vivre et ce qu'il leur incombe de faire de leur vie afin qu'elle prenne tout son sens.

> *§ 1. « Mais au contraire, il aime le monde et la longévité car cela lui permet d'accéder au monde qui vient, où son rang sera d'autant plus élevé qu'il aura fait [en ce monde] plus de bien. »*

Les propos de rabbi Juda Halévi semblent bien surprenants. Dans les discours précédents, nous avons appris l'existence d'une dimension divine particulière dans le monde, dimension divine présente en particulier dans le peuple d'Israël ; nous avons appris que Dieu s'était révélé au Sinaï au peuple d'Israël sorti d'Égypte, révélation qui établit une relation directe entre Dieu et le peuple d'Israël ; nous avons appris que la Providence avait réalisé en faveur d'Israël des miracles dévoilés et qu'elle exerçait sur lui une protection particulière ; nous avons appris qu'Israël est à même de vivre déjà en ce monde de la vie du monde à venir. Après tout cela, nous étions en droit de supposer que ce monde est en vérité insignifiant et que la finalité ultime est le monde à venir. Ou du moins que ce monde n'a d'autre

raison d’être que de nous préparer au monde à venir. Mais voilà que rabbi Juda Halévi bouscule cette conception qu’il déclare erronée : il est important, nous dit-il, de vivre en ce monde une vie heureuse et harmonieuse. Le servant Dieu ne doit aucunement mener une vie ascétique faite de mortifications et de pénitences. Il ne doit pas considérer que ce monde matériel entrave son progrès vers Dieu et l’empêche d’atteindre des sommets de spiritualité.

‘Hanokh et le prophète Élie

Le niveau atteint par ‘Hanokh et le prophète Élie, manière d’être totalement coupée de la vie physique, n’est accessible qu’à des êtres d’exception appelés yé‘hidey ségoula

On ne peut nier, cependant, qu’il n’y ait quelques hommes à qui l’isolement convient parfaitement. Ces hommes de très haute spiritualité éprouvent gêne et malaise au contact du monde physique. Il les empêche effectivement dans leur quête d’élévation spirituelle. Ils sont à ce point coupés de toute réalité terrestre qu’ils n’ont nul besoin de la compagnie des hommes et qu’ils n’attachent même aucune importance à leurs propres besoins. Ce sont des saints, détachés de tout ce qui est en rapport avec ce monde. Toutes leurs pensées vont à la spiritualité et ce monde leur pèse lourdement. Ces hommes n’ont évidemment aucun intérêt à la vie d’ici-bas et ils n’aspirent qu’à s’attacher à Dieu en pure spiritualité. De tels hommes existent, certes. Mais ils n’appartiennent pas à l’humanité commune. Ce sont des êtres d’exception et ils ne sont en rien représentatifs du

servant Dieu authentique ; on ne peut pas du tout les prendre pour modèle. Il n'est pas demandé à l'homme d'atteindre à de tels degrés de sainteté, au point d'en arriver à mépriser la vie. On peut évidemment admirer ces personnages, à condition d'être conscient, toutefois, que leur manière d'être est loin de convenir à tous les hommes ; à condition de savoir que ce sont des caractères particuliers de leur corps et de leur conscience qui les ont faits ce qu'ils sont.

Les sages du Talmud et leurs successeurs sont également partagés quant à leur appréciation du naziréen. Est-ce un saint ou un pécheur ? Certains le considèrent avec respect et admiration, louant son désir d'abstinence (Nazir 9b). Mais certains le considèrent au contraire comme un pécheur et le critiquent (Talmud de Jérusalem, Nédarim IX, 1) : *« Ce que la Thora a interdit ne te suffit donc pas, que tu t'imposes encore d'autres privations ? »* Le fait est que cela ne concerne pas le même type de personnes. Il est des hommes qui tendent naturellement à l'abstinence, voire même aux mortifications. Pour eux, les vœux du naziréen semblent aller de soi, être dans la nature des choses. Il en est d'autres qui aiment au contraire les plaisirs de la vie. Prononcer de tels vœux serait pour eux commettre une faute grave (à moins de vouloir précisément mettre un frein à leurs envies et éviter ainsi d'en venir à la transgression).

Quand les philosophes s'isolent…

Les philosophes ne s'isolent que pour acquérir de la sagesse et ils ne se servent de leurs élèves que pour leurs propres besoins. Tel n'est pas le cas dans l'étude de la Thora

Il existe un autre groupe de personnes qui aiment la solitude et y prétendent : ce sont les philosophes qui aspirent à atteindre un haut niveau de sagesse par leur propre effort intellectuel. Contrairement à 'Hanokh ou à Elie qui se sont mis à part de la société des hommes par souci de sainteté, les philosophes visent à une tout autre finalité. Le philosophe se retire de la société pour atteindre des niveaux intellectuels plus élevés et de grandes vérités et pour trouver Dieu par l'intelligence.

Même ce genre de personnes, il faut en être conscient, existe dans le monde. Ces personnes possèdent une capacité intellectuelle puissante et bien développée. La profondeur de leur pensée leur permet de parvenir à la compréhension de notions importantes. Elles considèrent que la valeur et la grandeur de l'homme le mettent au-dessus du souci des affaires du monde et s'en occuper serait pour lui déchoir. Ils prêchent à éviter autant que possible les plaisirs du corps, et comme l'a dit Aristote, l'un des plus grands d'entre les philosophes : « le sens du toucher est une honte pour nous » ; Maïmonide le cite dans le Guide des Égarés (IIIème partie, chapitre 8). Pour être en mesure de se consacrer à leurs méditations, elles préfèrent se couper de la société et de tout ce qui y touche. Se préoccuper des affaires mondaines revient pour elles à perdre un temps précieux.

Rabbi Juda Halévi nous enseigne une chose curieuse à propos de la relation des philosophes avec leurs élèves et elle est de nature à nous faire comprendre une différence fondamentale entre la sagesse philosophique et la sagesse de la Thora.

En fait, les philosophes ne s'isolent pas complètement, car ils gardent auprès d'eux des étudiants à qui ils enseignent et avec lesquels ils discutent de ce qu'ils ont intellectuellement compris. S'il en est ainsi, ils ne s'isolent pas vraiment ni ne se coupent de la société des hommes ! Mais en réalité, cet état de fait n'est pas considérée comme « la société des hommes ». Il n'y a pas là relation authentique entre les personnes, mais seulement calcul utilitaire. Le philosophe doit avoir des élèves pour que le processus d'étude avec eux lui permette de grandir et progresser dans sa recherche. Il peut parler avec eux et partager sa sagesse et ces conversations et leurs questions lui permettent d'atteindre une meilleure compréhension des choses.

Cette méthode d'accroissement de la sagesse est bien connue, même des sages du Talmud qui l'ont pratiquée. L'étudiant doué rend plus sage son maître grâce à ses questions parce qu'elles l'obligent à formuler les réponses qui jusque-là étaient latentes en son esprit. De plus, ils regardaient d'un œil critique l'étudiant solitaire. La guémara (traité Taanith 7a) rapporte :

« Rabbi Nahman a enseigné : pourquoi les paroles des sages ont-elles été comparées à

l’arbre, ainsi qu’il est dit “c’est un arbre de vie pour ceux qui s’y agrippent” ? C’est pour te dire que de même qu’un petit arbre en embrase un grand, de même les élèves aiguisent l’esprit des sages. C’est ainsi que rabbi Hanina disait avoir beaucoup appris de ses maîtres, et d’avoir encore plus appris de ses camarades d’étude et plus que d’eux tous – de ses élèves. »

Une des quarante-huit vertus de l’étudiant de la Thora est de « rendre sage son maître » (Avoth VI, 6).

Mais là s’arrête l’analogie, car il existe en vérité une énorme différence entre l’élève d’un philosophe et celui d’un sage du Talmud. Le philosophe n’enseigne pas à son élève pour lui apprendre la sagesse et accroître ainsi la sagesse dans le monde. Il se sert de l’élève comme d’un instrument pour sa propre amélioration et son propre développement. Il est possible que l’élève lui-même en tire profit, mais telle n’est pas le but véritable du philosophe. Dans l’étude de la Thora, c’est tout le contraire. L’essence de la *mitzva* de *Talmud Thora* c’est d’enseigner à d’autres. L’étude personnelle vise à l’acquisition des moyens nécessaires pour enseigner à ses enfants et à ses élèves. Le verset de la Thora qui est la source de cette obligation dit : « tu les enseigneras à tes fils » (voir Maïmonide, *Livre des commandements*, 11ème commandement positif). Autrement dit, l’essentiel du commandement consiste à enseigner aux fils et aux élèves ; et puisque le maître doit apprendre pour pouvoir enseigner, sa propre étude n’est qu’une préparation à la réalisation de la *mitzva*.

Et nous sommes témoins de fait de la manière dont d'importants rabbins se dévouent pour la diffusion de la Thora et « perdent (apparemment) leur temps » infiniment précieux à donner des cours à des foules de gens simples. Pendant le cours, ils racontent des anecdotes et des plaisanteries et ils ne considèrent pas déroger ainsi à leur rang honorable. Au contraire, de leur point de vue, ce sont ces heures-là qui constituent la finalité de toutes leurs études de Thora.

Les « fils de prophètes »

Le phénomène des « fils de prophètes » n'a eu cours que lorsque la Chékhina*, la Présence divine, reposait sur la Terre d'Israël. Leur formation était aussi une entreprise collective et non individuelle*

Une question, toutefois, peut-être soulevée : ne trouve-t-on pas, dans l'histoire d'Israël, un phénomène de groupes d'hommes qui s'isolaient du reste de la société, qui vivaient dans des grottes à l'écart des villes et des villages et tentaient d'accéder à la sainteté qui leur ouvrirait la voie de la prophétie ? Ces communautés étaient connues sous le nom de « fils de prophètes » et leurs membres sont mentionnés en maints endroits dans la Bible. Ce phénomène ne contredit-il pas la ligne présentée par rabbi Juda Halévi, lui qui rejette l'idée de l'isolement et de la séparation en tant que mode de vie convenant aux servants Dieu ?

Écoutons sa propre réponse à cette question :

« Ce n'est qu'autrefois, lorsque la Présence

divine résidait en Terre Sainte, au sein de la nation prédisposée à la prophétie, qu'il existait des hommes pratiquant l'ascèse, habitant des lieux désertiques et se réunissant avec leurs semblables ; ils ne s'isolaient pas entièrement en effet, mais s'entraidaient pour étudier la sagesse de la Thora et ses conduites qui rapprochent de ce degré, en sainteté et en pureté : c'est eux qu'on appelait les Fils des Prophètes. »

Nous pouvons distinguer deux aspects dans cette réponse. D'une part, ce phénomène existait en un temps et un lieu particuliers, lorsque le peuple d'Israël vivait sur sa terre et que la *Chékhina* y résidait ; parce qu'en ce temps-là et en ce lieu-là il était possible d'accéder à la prophétie, certains des servants Dieu choisissaient de vivre à part afin d'y parvenir. D'autre part, mêmes ces hommes ne s'isolaient pas entièrement. Au contraire, même, ils étaient attentifs à vivre en communauté. Certes, ils se tenaient à part de la société commune et préféraient vivre dans le désert mais ils le faisaient en groupe et non individuellement. Ces « communautés séparées » étaient certes un phénomène exceptionnel, mais elles avaient un effet positif pour leurs membres ; grâce à la vie en commun, ils ne ressentaient pas le manque provoqué par un isolement total. Ils se renforçaient les uns les autres dans l'étude – peut-être même se querellaient-ils parfois ? Et ils s'aidaient aussi les uns les autres pour assurer la survie dans ces conditions particulières. Ils ne ressentaient pas la terrible souffrance morale d'une solitude radicale, laquelle est insupportable à

l'homme, ainsi que l'écrit Maïmonide (Guide des Égarés II, 40) :

> *« … l'homme est naturellement un être sociable, et sa nature [exige] qu'il vive en société ; il n'est pas comme les autres espèces vivantes, pour lesquels la réunion en société n'est pas une nécessité. »*

Un élément supplémentaire semble toutefois devoir être signalé. Le Juif est tenu de pratiquer des *mitzvoth* et celles-ci l'obligent à rester en contact avec la réalité du monde concret. Pas seulement du monde spirituel mais aussi du monde de l'action. Il doit rassembler à Souccoth les espèces du *loulav*, manger du pain azyme, sanctifier le chabbat sur une coupe de vin… Il est contraint de rester étroitement relié au monde des actes et ne peut s'en détacher complètement pour s'élever en esprit vers des mondes épurés.

L'erreur des ascèses et autres macérations

Aujourd'hui une vie d'ermite ascétique est une erreur et elle est sûre de mener à l'échec celui qui s'y adonnerait

Après avoir décrit les divers types de solitaires, dont 'Hanokh et Eliyahou, les philosophes et les « fils des prophètes », rabbi Juda Halévi pose un principe aussi catégorique que surprenant :

> *« Mais, en ces temps-ci, dans ces pays-ci et au milieu de ces gens que nous côtoyons, en l'absence de visions prophétiques, la science acquise étant*

médiocre et la science infuse inexistante, celui qui s'est engagé à se couper du monde pour pratiquer l'ascèse, s'est livré aux souffrances et aux maladies mentales et corporelles. »

En ces temps d'exil, une vie de solitude, d'ascèse et de macérations est une erreur ! En temps d'exil, la Présence divine ne réside pas au sein d'Israël, la dimension divine est occultée, et il est donc impossible de parvenir aux niveaux élevés que la prophétie suppose. De plus, du fait de cette déréliction, même la sagesse humaine naturelle ne peut prétendre à quelque altitude. Toute tentative de vivre une existence ascétique pour s'élever en sainteté et en sagesse est finalement vouée à l'échec et à la déception. Un tel homme endure des souffrances pour atteindre de hauts niveaux alors qu'il n'a aucune chance d'y réussir. En fin de compte, il se retrouve privé de ce monde matériel qu'il a rejeté avec ses jouissances et privé aussi du monde spirituel auquel il prétendait. Il finira par regretter sa décision et aura dégoût de sa propre vie.

De notre temps, pour servir Dieu et atteindre à des vertus spirituelles, l'homme doit veiller à garder l'équilibre entre le corps et l'âme, entre la vie matérielle et la vie spirituelle. L'homme doit s'adapter au niveau spirituel du monde et ce qui était convenable et approprié lorsque la Présence résidait dans le monde de manière plénière et dévoilée ne convient pas dans un monde où elle est occultée.

Rabbi Juda Halévi a déjà insisté (Livre II, § 50) sur l'importance de la joie dans le service de Dieu. Ici, il

présente de plus les terribles dangers courus par ceux qui n'adoptent pas cette voie. Il affirme qu'une vie de privations et d'austérité n'a aucune finalité ni aucune utilité ; elle finira par mener l'homme à l'échec et au désastre. Il s'oppose en cela à d'autres religions qui prêchent au contraire aux spirituels en leur sein de mener une vie ascétique, leur objectant de manière catégorique que cette voie est dangereuse et fondamentalement erronée.

Établir des barrières

Les sages ont choisi des barrières méticuleusement. Chaque particulier doit le faire pour lui-même, tout en prenant garde au fait que trop de barrières risquent de conduire à l'échec

Pourquoi privations et contritions risquent-elles de provoquer des dommages ? Un homme pratiquant l'ascèse est pourtant plus saint, plus délicat, et il ne donne pas libre cours à ses désirs. Il les contrôle et en est le maître. Quel mal y a-t-il à cela ?

Pour répondre à cette question, il faut comprendre le danger lié aux barrières et autres privations.

Nos maîtres ont enseigné dans la première michna des *Pirqé Avoth* : « Faites une barrière à la Thora. » la signification morale de cette injonction revient à dire : ne croyez pas que vous pourrez pratiquer les *mitzvoth* de la Thora telles quelles. Vous devez y ajouter des limites et des distanciations pour éviter de transgresser les interdits. La première michna du Talmud précise elle aussi que les sages

ont fixé les règles de manière à tenir l'homme éloigné de la transgression. Ces limites et ces distanciations sont donc choses positives et utiles ; alors quel problème y a-t-il à mener une vie ascétique ?

En fait, il est important de distinguer entre les limites de précautions que se fixent les sages afin de s'assurer de bien pratiquer les *mitzvoth* de la Thora, suivant en cela la recommandation de la Thora : « ajoutez une protection à celles que Je vous ai prescrites », et des limites et restrictions que les gens s'imposent à eux-mêmes. Les précautions instituées par les sages, ils les ont soigneusement et minutieusement mesurées. Ils sont parvenus à la conclusion que ces précautions étaient absolument nécessaires pour écarter le risque de transgression et qu'elles étaient de plus telles que la collectivité était à même de les supporter sans trébucher. C'était la condition sine qua non pour qu'une règle de précaution contraignante pour la collectivité puisse être édictée.

Cela dit, ce principe de précaution est aussi valable pour chaque personne. Chacun se connaît soi-même et connaît ses faiblesses et vers quoi tendent ses désirs, en particulier dans le domaine sexuel et dans celui de la nourriture. Les sages ont recommandé : « sanctifie-toi dans ce qui t'est permis, mais superflu ! » Il ne s'agit pas de se priver du nécessaire, sans autre raison que de se mortifier. Il s'agit de fixer une limite raisonnable aux pulsions qui, si on leur laissait libre cours, nous submergeraient.

Or, Nahmanide nous l'a bien fait remarquer dans son commentaire sur le début de la paracha de Qédochim, il est possible de pratiquer scrupuleusement tous les commandements de la Thora et mener pourtant une existence immorale et dissolue ; pour reprendre ses propres termes, « être un scélérat avec la permission de la Thora » !

En effet, le « tissu » des *mitzvoth* étant discontinu, chacun pourrait se croire autorisé à faire ce qu'il veut dans tout domaine non explicitement réglementé par la Thora. Même si une certaine conduite paraît évidemment incompatible avec les exigences de sainteté de la Thora, nous serions toujours tentés de dire que si la Thora avait voulu l'interdire, elle l'aurait fait et que par conséquent s'est permis et pourquoi devrait-on se priver ? Nahmanide conclut donc que c'est à cela que vient répondre la Thora en nous enjoignant : « soyez saints ! » ce commandement consiste pour lui à parer à la discontinuité des *mitzvoth* par une règle de cohérence.

Et s'il en est ainsi, pourquoi nous serait-il interdit de prendre le contre-pied de notre scélérat ci-dessus et de nous astreindre à une vie de retenue et de privations ?

Une remarque de psychologie élémentaire vient à l'esprit : pour certaines raisons, l'homme à une attirance pour la transgression des interdits.

La Thora nous renseigne à ce sujet dès le début du livre de la Genèse, dans le récit du premier couple humain dans le jardin d'Éden. Tous les arbres du jardin étaient à leur disposition. Un seul faisait l'objet d'une sévère mise en

garde : l'arbre de la connaissance du bien et mal. Ève ne s'est pas contentée de cela. Elle a renchéri sur le dire divin, disant au serpent que non seulement il fallait ne pas manger de cet arbre, mais qu'il était totalement hors limites : n'y touchez pas, aurait dit Dieu ! Dès ce moment-là, cet arbre est devenu la chose la plus désirable du jardin. Tous les arbres s'offrent à elle, mais ils ne présentent plus d'intérêt. Les yeux ne voient plus que celui-là seul. Lui seul est désirable pour les yeux. Et de fait la faute ne tarde plus, Ève en a mangé et en même donné à manger à Adam.

Nous constatons le même phénomène chez les enfants. Lorsqu'ils s'intéressent à quelque chose que les parents leur refusent, ils deviennent obsessionnels à son sujet. Ils se mettent à pleurer à chaudes larmes et deviennent hystériques, jusqu'à ce que les parents excédés finissent en général par leur céder. Cette tendance est innée en l'homme et elle est extrêmement difficile à maîtriser.

Un homme qui s'impose toutes sortes de restrictions et d'interdits, qui accumule les obstacles et les barrières, finit par s'y sentir prisonnier. L'envie de s'en affranchir va croissant au point qu'il arrive qu'il finisse par tout rejeter en bloc, les barrières surajoutées et les interdits de base de la Thora elle-même. Ce phénomène se rencontre, hélas, fréquemment chez ceux qui quittent avec plus ou moins de fracas le chemin de la Thora et des *mitzvoth*. Plus ce jeune homme ou cette jeune fille a grandi dans un cadre plus strict et plus sa conduite laïciste sera plus échevelée. Celui qui a été éduqué dans un milieu religieux extrême où s'amoncèlent de nombreuses règles d'aggravation de la loi

(comme le « ne mangez pas » s’est transformé en « n’y touchez même pas ! » dans le jardin d’Éden), lorsqu’il s’en affranchit, lorsqu’il brise les chaînes, il les rejette toutes et adopte dès lors une conduite totalement débridée. Celui qui a grandi au contraire dans un milieu religieux modéré, même lorsqu’il lui arrive de s’en écarter, conserve pourtant certains principes moraux de base. Il n’était peut-être pas un « juste » de grande envergure et il ne devient pas non plus un grand pécheur !

Quelqu’un qui vit sous un régime de sévères restrictions ne vit pas en bonne santé naturelle. Moins encore lorsqu’il fait cela afin de parvenir à réaliser des objectifs qui lui échappent. Il finit par devenir amer et frustré. Non seulement il tourmente son corps et sa personne par des interdits et le refus des sains plaisirs de la vie, mais ce faisant il n’aboutit à rien de positif ; ses efforts ne portent pas de fruits. Il finit par sombrer dans la dépression et la tristesse et la vie ne vaut plus pour lui la peine d’être vécue.

L’éducation – réalisation du potentiel

Un principe fondamental d’une éducation appropriée, consiste à aider le jeune à réaliser son potentiel de manière contrôlée mais sans le réprimer

Qu’est-ce donc qu’un *‘hassid* ?

Rabbi Juda Halévi le décrit comme le chef d’une cité, c’est-à-dire une personne qui sait gouverner sa propre personne à la manière dont un souverain sage et soucieux

du bien-être de tous ses sujets régit la société dont il a la charge. Il se fait obéir par ses sens et ses facultés physiques et psychiques tout en allouant à chacune les ressources qui lui conviennent. L'homme est composé de corps et d'esprit, il a des besoins corporels et des besoins spirituels et intellectuels ; il ne convient pas qu'il néglige l'un quelconque d'entre eux. Il doit manger et boire, étudier et prier, jouer, faire de la musique. Il doit aimer, fonder une famille. S'il réussit à faire place à tous ses besoins, il parvient à un équilibre parfait de toutes ses facultés. Le long paragraphe 5 que rabbi Juda Halévi consacre à cette description mérite d'être lu attentivement et en entier – et il ne nécessite pas de laborieux commentaires !

Outre le contrôle que l'homme doit exercer sur lui-même pour mériter, selon rabbi Juda Halévi, le titre de *'hassid*, il existe encore un autre facteur non moins important à ses yeux : chaque faculté doit recevoir la juste part qui lui revient. C'est un principe fondamental de l'éducation qui, malheureusement, est ignoré de beaucoup et beaucoup aussi se trompent à son sujet.

Tous ceux qui ont affaire à des lycéens se heurtent régulièrement à des situations désagréables. Jeunes gens et jeunes filles font des « bêtises », expérimentent toutes sortes de choses prohibées, et font des choses dont ils savent eux-mêmes qu'ils ne devraient pas les faire lors même qu'ils les font ! Ils éprouvent tout simplement le besoin de se défouler, de se tester, de vérifier les limites, de délester le trop plein d'énergie – en un mot : de vivre. Il n'existe pratiquement aucun adolescent, aucune adolescente, qui

n’ait pas fait à cet âge-là des choses qu’il ou elle a regrettées plus tard, qu’ils aient été surpris et sanctionnés ou non. Tout éducateur responsable de jeunes de cette tranche d’âge doit savoir qu’ils éprouvent des pulsions particulières et inévitables. Il nous est quasiment impossible de les empêcher de faire ce qu’ils font. On ne peut pas exiger d’un jeune d’une dizaine d’années de rester assis toute la journée à étudier. Ce n’est pas dans sa nature et seule une petite minorité en est capable sans se faire du tort.

Mais il y a plus grave. Il arrive souvent que des jeunes gens poursuivent leur éducation dans un cadre rigide ou qu’ils s’imposent à eux-mêmes des lignes rouges d’une grande sévérité, le résultat étant qu’ils passent à côté de leur jeunesse. Ils ne s’autorisent aucune marge de liberté, vivant sous pression sans jamais laisser la vapeur s’échapper. Les pulsions et les tendances ne trouvent jamais à s’exprimer et sont profondément refoulés. Certains adolescents manifestent une forte attirance pour l’abstinence et l’ascèse et pour le dévouement à l’étude. Mais voilà, dans de nombreux cas, cela ne correspond pas vraiment à leur nature et ne procède pas d’une volonté authentique de leur être profond. Ce refoulement peut avoir par la suite de graves répercussions et l’élévation artificielle peut avoir pour conséquence une chute catastrophique. Ces adolescents arrivent à l’âge de trente à trente-cinq ans, ils ont bien sûr fondé une famille lorsque l’énergie juvénile si longtemps contenue explose soudain et réclame son dû. Elle a un besoin irrépressible de s’exprimer et les dommages sont incalculables. Il est des personnes d’âge mûr qui

perdent leur famille et leur travail seulement parce qu'elles ont refoulé leurs pulsions d'adolescents qui à présent les submergent. Tout cela est hélas bien connu.

Le grand secret de l'éducation consiste à savoir quand permettre à ces forces de s'exprimer, quand il importe de ne pas voir les « bêtises » que font les jeunes et quand imposer ordre et discipline. Savoir aussi quand ouvrir l'œil lorsqu'on voit un jeune homme qui manifeste des tendances à l'abstinence et se met à étudier trop. Chaque faculté, chaque dimension de l'être doit recevoir sa part, ce dont elle a besoin, lorsqu'elle en a besoin et de manière optimale. Un adolescent veut aller danser à un mariage plutôt que d'étudier à la yéchiva au cours du soir ? Eh bien, il est préférable qu'il aille danser à ce mariage et donne un exutoire à son trop plein d'énergie plutôt que d'avoir à chercher un autre endroit où danser… Un bon éducateur doit accompagner ses poulains et être attentifs à leurs besoins, dans tous les domaines.

Être à l'écoute du corps

L'écoute du corps mène à des performances spirituelles

Le *'hassid* est donc un homme qui contrôle toutes les facultés de son corps et réussit à les équilibrer. Il est conscient du fait qu'il possède des facultés spirituelles et des facultés physiques et il octroie à chacune d'elles ce dont elle a besoin. De cette façon, toutes ses facultés sont à sa disposition.

Apparemment – c'est du moins ce qui vient à l'idée – l'homme aspire à parvenir à l'équilibre parfait afin de pouvoir diriger son corps conformément au bon sens et avec précision, au lieu d'être entraîné par ses appétits et ses instincts. Grâce à cela, il espère parvenir à de grands résultats intellectuels et spirituels, en fonction de la préparation naturelle à une personne intelligente. Tel est, apparemment, l'homme parfait : un être dont le corps et la matérialité ne font pas obstacle à sa valeur intellectuelle. Le *'hassid* serait donc, apparemment, un homme ordonné et mesuré, dont tous les actes sont « alignés au cordeau » et c'est là l'objectif le plus excellent.

Mais rabbi Juda Halévi ne s'en contente pas et il nous le fait savoir clairement (milieu du paragraphe 5) :

> *« Lorsqu'il a pourvu aux besoins de chacun d'eux et qu'il a donné aux forces naturelles leur content de repos et de sommeil, et aux forces vitales ce qui les entretient : état de veille et mouvement qui se traduit en actes en ce monde, il convoque alors sa communauté, comme le chef écouté appelle son armée disciplinée, et il lui demande de l'aider à se hisser à un niveau plus élevé que la raison : le divin, qui est supérieur à l'intellect. »*

Le *'hassid* mobilise son corps parvenu à l'équilibre afin d'atteindre un niveau supérieur à celui de ses facultés corporelles. Il ne se contente pas de la dimension intellectuelle qu'il possède en tant que fonction naturelle

immanente à son corps, il veut s'élever jusqu'à s'attacher au divin, il vise la transcendance.

Cette approche s'accorde bien avec celle de rabbi Juda Halévi qui nous est déjà familière. L'intellect humain est limité et il ne permet pas à l'homme de trouver son chemin dans le monde. Sans une révélation divine et sans accès à ce qui dépasse son intelligence, il ne pourra jamais connaître la volonté de Dieu ni comprendre ce que Dieu attend de lui. Par conséquent, l'homme « parfait » est celui qui a réalisé l'équilibre de ses forces physique et intellectuelles et qui, grâce à cet équilibre, parvient à s'élever et à se relier avec la dimension divine qui est en lui.

Il s'ensuit que quelqu'un qui n'a pas réalisé cet équilibre au niveau de son corps souffre de toutes sortes de maux physiques, mais de plus il est incapable aussi de s'élever aux degrés intellectuels et aux dimensions divines auxquels il pourrait prétendre. On ne doit ni négliger ni opprimer son corps et ses exigences physiques ; au contraire, il faut être à l'écoute de son corps et l'amener à l'équilibre et la joie afin de pouvoir réaliser des performances spirituelles ! Ce n'est qu'ainsi que ce sera possible !

Connaissance des capacités et des limites

L'homme doit connaître ses capacités et ses aptitudes et ne pas aspirer à excéder ses limites

« Il ordonne sa communauté et l'organise à l'imitation de Moïse notre Maître qui a rangé la sienne autour du mont Sinaï. »

L'exemple proposé par rabbi Juda Halévi manque de clarté. Il ne fait pas de doute qu'il fait allusion au fait que certains se sont approchés de la montagne plus que d'autres, comme Aharon, Nadav et Avihou ou les soixante-dix Anciens (voir Chémoth XIX, 24 et XXIV, 1-2). Mais comment appliquer ce modèle au corps de l'homme et à ses facultés ? Comment expliquer que certaines s'approchent plus que les autres ? C'est qu'il s'agit en fait de l'homme en son entier, et les choses sont différentes d'un homme à l'autre. Certains sont capables de s'approcher davantage et d'autres non. Chacun doit se connaître lui-même et savoir jusqu'où il peut arriver et concentrer ses forces sur cet objectif. Ce qui est particulièrement remarquable ici, c'est que les uns et les autres, ceux qui sont plus proches et ceux qui sont plus lointains, en fin de compte, ont tous entendu la Parole divine au mont Sinaï. Les gens les plus simples ont entendu la Parole divine malgré leur éloignement.

C'est là un principe d'une grande importance dans le domaine de l'éducation. Il faut savoir, d'abord, que les personnes diffèrent les unes des autres, tant par leurs capacités que par les dons qu'ils ont reçus. Chacun doit recevoir les tâches et les missions qui lui conviennent du point de vue de ses capacités personnelles. Si nous assignons à quelqu'un des tâches qui sont au-dessus de ses forces, nous bloquons son développement et nous l'empêchons d'obtenir les résultats qu'il aurait vraiment pu obtenir. Tous ne seront pas « le grand de la génération ». Il nous est interdit de prêcher aux enfants, même à certains d'entre eux et certainement pas à tous, qu'ils devraient

aspirer à l'être. Ensuite, chacun évolue et progresse en permanence et il importe de savoir à quel stade de développement il se trouve présentement. Il est impossible d'exiger d'un enfant du cours élémentaire de première année ce qu'on peut demander à un élève du cours moyen de deuxième année. Ni d'ailleurs à l'inverse ! Ce même élève sera capable de réaliser à un âge un peu plus avancé ce qu'il était incapable de faire plus tôt. En fin de compte, nous sommes assurés du fait que quiconque exploitera à fond ses capacités et ses talents obtiendra la lumière divine, puisqu'il aura rempli la mission qui lui aura été confiée.

Répression n'est pas contrôle

La répression des pulsions, tendances et instincts n'est pas contrôle ; elle risque même de finir par provoquer l'explosion ! Le contrôle véritable consiste à savoir leur accorder leur dû de manière convenable

« Il commande à la [faculté] désirante[3] *d'accepter docilement les ordres qu'elle pourrait recevoir de lui et elle obéit sur le champ… »*

La « faculté désirante » peut se comprendre comme désignant le monde des pulsions, tendances et instincts tels qu'ils se manifestent dans la vie consciente. L'homme doit dominer ses instincts et ses pulsions, mais il doit veiller à ne

---

[3] Ainsi traduit en accord avec la lecture du rav Botschko telle qu'il l'expose ci-après. La traduction d'Ibn Tibbon rend plausible cette interprétation qui ne s'accorde ni avec la traduction du rav Qaffa'h [הכח הרצוני=la faculté volitive] ni avec celle d'Even Chmouel [כח הרצון=la volonté]. Charles Touati traduit : « il commande à la volonté… » (op. cit. page 92) (NdT).

pas les opprimer. Il doit s'en servir à l'occasion ; à bon escient et sous contrôle, mais en les laissant s'exprimer. Si ces pulsions naturelles ne trouvent pas leur satisfaction nécessaire, elles finissent par faire irruption de manière brutale et incontrôlable, à la manière d'un volcan en éruption. L'homme éprouve le besoin de manger et de boire, de communiquer, de bouger ou même de courir, de jouer et de rire et parfois même de « décompresser » un peu et il doit leur donner une réponse satisfaisante.

Rabbi Juda Halévi nous enseigne qu'exercer un contrôle efficace ne signifie pas du tout réprimer totalement les pulsions et les instincts, mais savoir quand et comment leur permettre de s'exprimer. Quelqu'un qui ne permet pas à ses besoins de s'exprimer finit par perdre le contrôle.

> *« Il lui ordonne de ne pas se tourner vers les démons de l'estimative et de l'imagination, de ne pas les accueillir, de ne leur accorder aucun crédit tant qu'elle n'aura pas pris conseil auprès de l'intellect. Si celui-ci admet certaines de leurs représentations, la volonté les acceptera ; sinon, elle leur résistera. »*

Rabbi Juda Halévi traite ici des forces inconscientes qui travaillent en l'homme. L'imagination, les pensées venue d'on ne sait où. Quelqu'un qui a perdu le contrôle raconte par la suite qu'« il ne sait pas ce qui l'a pris », ce qui s'est saisi de lui. Il a agi, pour ainsi dire, sous une emprise autre que celle de sa volonté consciente. Ces manifestations qui s'agitent dans le subconscient de l'homme émergent et le

submergent lorsqu'il ne leur a pas permis de s'exprimer normalement. Par exemple, lorsque quelqu'un se trouve dans un cadre strict qui ne l'autorise pas à faire des choses normalement permises, ou un homme resté pour diverses raisons trop longtemps sans femme, risquent l'un et l'autre de commettre des actes répréhensibles contraires à leur nature paisible, lorsque la pression finit par devenir intenable.

Équilibre et contrôle

Une fois parvenu à l'équilibre, l'homme doit contrôler même ses pensées et son imagination afin d'atteindre à la joie et à la plénitude

Parvenu à l'équilibre entre ses forces physiques et ses forces intellectuelles et spirituelles, l'homme peut contrôler sa vie. Il est « en ordre », il est véridique, il est paré et prêt, mais il n'est pas encore en plénitude. Ce n'est que lorsque ses actes et ses œuvres positives sont en accord avec sa volonté intime qu'il éprouve une joie particulière. Ce que nous appelons la « joie de la *mitzva* ». Lorsque les opérations que l'homme réalise avec son corps sont à l'unisson de ses vouloirs spirituels, il éprouve un bonheur particulier. Considérons par exemple quelqu'un qui éprouve le besoin d'organiser des activités, de rassembler des gens, de lancer des projets, etc., il est souhaitable qu'il le fasse dans la perspective de la sainteté ; que ce soient des activités de bienfaisance et d'entraide, qu'il incite les gens à participer à des œuvres positives, et ainsi de suite – plutôt

qu'à toutes sortes d'occupations finalement inutiles, voire nuisibles. Lorsque ses activités physiques et ses désirs spirituels s'harmonisent, il atteint à la satisfaction véritable et à la joie de la *mitzva*. Si l'homme investit son énergie et ses talents dans des activités sans valeur, il éprouve ensuite un sentiment de « ratage ». Il restera insatisfait parce qu'il ressentira confusément que le but qu'il a poursuivi n'en valait pas vraiment la peine.

Il faut savoir que les forces intérieures de l'homme l'attirent vers le bien, vers ce qui est moral. C.G. Jung a affirmé que l'homme ressent le besoin interne du beau, du moral et que lorsque ce besoin n'est pas satisfait cela le rend psychologiquement malade. Il s'agit de fait de la tendance au bien, le *yetzer tov*, qui est en l'homme. Et l'homme possède aussi des forces dont le moteur est la tendance au mal, le *yetzer hara* ; ainsi que Freud l'a formulé de manière extrême, toutes les actions de l'homme procèdent de l'instinct sexuel. S'il n'éprouve pas de satisfaction sexuelle, il risque de tomber psychiquement malade. L'homme doit être conscient des forces qui sont à l'œuvre en son sein, et assurer la domination des forces du bien sur les forces contraires. Il ne suffit donc pas de parvenir à un équilibre des forces physiques et spirituelles. Il faut aussi affronter les pensées et les volitions intimes.

Rabbi Juda Halévy nous apprend comment y parvenir. Selon lui, l'homme est en mesure de faire en sorte que ses aspirations et ses volitions soient orientées vers des buts positifs, vers des choses saintes, et qu'elles s'intègrent donc parfaitement à ses actes ; il parvient ainsi à la plénitude : la

joie de la *mitzva*.

> *« Elle se range aux décisions de l'intellect et se propose fermement de les exécuter. Elle dirige les instruments de la [faculté] cogitative qu'elle débarrasse de toutes les préoccupations mondaines qui s'y trouvaient auparavant. Elle charge la [faculté] imaginative de présenter avec l'aide de la mémoire les formes les plus belles qui se trouvent en elle afin de se faire une image du divin qu'elle recherche : comme lors de la révélation du mont Sinaï, de la révélation à Abraham et Isaac sur le mont Moria, comme le Tabernacle de Moïse, le culte sacerdotal, la résidence de la Gloire sur le Temple, et bien d'autres manifestations semblables. »*

L'homme doit se représenter des formes spirituelles de haut niveau. Il influera ainsi sur sa conscience lucide. Un homme normal rêve la nuit au sujet de ses expériences et de ses pensées diurnes. Le jour, il pense à ce qu'il a rêvé la nuit – et ainsi de suite... si ce qui l'occupe est de nature négative et sans intérêt, il aura beaucoup de mal à agir positivement. En effet, sa volonté intime l'attire en sens inverse. Mais si ses pensées et ses volontés et ses représentations l'attirent toutes vers le bien, alors il lui sera plus facile d'agir positivement, il pourra se réjouir de ses œuvres qui s'harmonisent avec ses pensées et sa volonté.

Cet état n'est plus seulement un état d'équilibre, c'est un état de plénitude et de totale harmonie.

> *« Ces préliminaires accomplis, la volonté met en mouvement tous les membres qui la servent avec ardeur, empressement et joie. »*

Un tel homme est déjà parvenu au stade où sa « faculté désirante », c'est-à-dire les pulsions et les instincts, veut le bien. Si par le passé ses instincts le poussaient à faire des bêtises, il devait les combattre et les modérer, ce n'est plus maintenant le cas.

Intégrité et harmonie

Plénitude et harmonie amènent l'homme à la pureté et à l'authenticité, grâce à quoi il peut prier avec les intentions de ferveur appropriées

Après avoir atteint la plénitude et l'harmonie, après être parvenu à changer ses volitions intimes et à les purifier, l'homme arrive enfin au stade de l'authenticité.

> *« ... la langue est en plein accord avec la pensée qu'elle n'outrepasse pas, elle ne récite pas sa prière d'une manière mécanique et routinière comme un étourneau ou un perroquet, mais chaque mot traduit une pensée et est prononcé avec attention. »*

Seul un homme ayant atteint la pureté et la plénitude d'être peut authentiquement exprimer son intériorité et sa prière sera donc elle aussi véridique, précise et visera juste.

Nous savons à quel point il est difficile de prier avec la ferveur appropriée. Nous savons à quel point les pensées

peuvent vagabonder au cours de la prière. Nous savons à quel point il nous est difficile de sentir que la prière exprime vraiment notre intériorité. Il s'avère que la difficulté est due au fait que notre volonté intime ne correspond pas vraiment à ce que nous demandons dans la prière. Nous ne voulons pas vraiment et en toute candeur ces choses que nous disons demander ; des voiles et des écrans s'interposent entre notre intimité profonde et sa manifestation extérieure.

Rabbi Juda Halévi nous enseigne que plus un homme est pur et plus il est authentique. Mais il faut s'en souvenir : cela n'arrive que lorsque nous prenons garde à maintenir l'équilibre ; lorsque nous donnons aux dimensions physiques la place qui leur revient, sans les refouler et sans les réprimer. La voie pour parvenir à la pureté et à l'authenticité passe par l'équilibre qui mène à la joie. Et la joie mène à la pureté.

Les instants précieux

L'objectif de l'homme pur et harmonieux, ce sont ses instants particuliers où il parvient à s'attacher à la spiritualité

L'homme dont la pensée et les idées sont pures est tout entier tendu vers la spiritualité. C'est là, pour lui, l'objectif et la délectation la plus grande. Certes, il s'affaire aussi aux soins de son corps, soit à cause des nécessités de la subsistance, soit parce que son corps les réclame, à juste titre, comme nous l'avons vu. Mais en vérité, ce qu'il recherche, ce sont ces instants où il s'élève vers les niveaux

spirituels. L'un de ces moments où l'homme parvient aux hauts degrés spirituels, c'est celui de la prière. Et la prière de l'homme harmonieux et pur est une prière exacte, une prière qui vise juste. Une prière où l'homme parvient à l'attachement absolu au divin. Il en résulte que le temps de la prière devient le moment d'élection de l'homme, et chaque instant devient effort de préparation à la prière à venir.

> *« … l'heure de la prière devient le cœur et la substantifique moelle de sa journée tandis que les autres moments sont comme les étapes qui l'y acheminent. »*

Ainsi, la journée entière se passe avec les trois prières quotidiennes où l'homme se prépare à sa rencontre particulière avec son Dieu :

> *« Les trois moments de la prière sont la substantifique moelle de sa journée et de sa nuit. »*

Et chaque jour est aussi un temps de préparation au chabbat qui vient, jour consacré à la spiritualité et à la rencontre avec Dieu, du dedans de la joie physique de la *mitzva*.

> *« La substantifique moelle de la semaine est le chabbat parce que c'est le jour consacré à la jonction avec le divin, adoré dans la joie et non dans l'humiliation.*

Le jour du chabbat est en conséquence le but et la finalité de tous les jours de la semaine.

Finalité de la prière, du chabbat et des fêtes

La prière, les jours de chabbat et les jours de fête sont destinés à donner à l’homme les forces nécessaires à affronter les influences extérieures

Un homme peut être parvenu à la plénitude et à l’harmonie avec lui-même et toutes ses facultés ; il peut ne se représenter et penser que des contenus positifs et spirituels ; il n’est pas immunisé pour autant contre les influences extérieures. Chaque jour, l’homme se heurte à des choses négatives dans le monde, à des personnes mauvaises, avec de l’impudeur, avec des grossièretés de langage, avec la mal-parlance et le colportage, avec des spectacles pénibles – toutes ces choses laissent leur empreinte sur sa conscience. Cette empreinte peut lui nuire. Elle peut s’infiltrer dans les replis internes de sa conscience et il faudrait donc que l’homme se prémunisse contre elle. L’homme n’aurait pas ici, semblerait-il, la possibilité de se mesurer avec succès contre ces agressions. Comment lutterait-il pour garder le contrôle ? Ce n’est pas de lui qu’elles proviennent ; il ne s’agit pas ici du combat qu’il mène contre des pulsions ou des forces instinctuelles dont il lui faut limiter le champ d’action à ce qui est raisonnablement admissible. Que peut-il donc faire pour ne pas trébucher ?

Rabbi Juda Halévi explique : l’homme possède dans l’organisation de sa journée et dans celle de la semaine et de l’année entière un système complet de mécanismes de défense et d’auto-immunisation contre les influences extérieures.

Tout d’abord, la prière. L’homme prie trois fois par jour. Il s’attache ainsi à la spiritualité et s’y prépare avant la prière. De cette manière, la prière laisse aussi en lui son empreinte spirituelle après son achèvement.

> *« La prière est pour l’âme ce que le repas est pour le corps : l’homme prie pour son âme et il se nourrit pour son corps. Le bénéfice d’une prière lui reste acquis jusqu’à la prière suivante, comme les forces qu’il tire du déjeuner durent jusqu’au dîner. »*

L’homme préserve ainsi sa dimension spirituelle et se défend et s’immunise contre les influences extérieures néfastes.

La comparaison de la prière avec la nourriture nous enseigne que celui qui ne prie pas finit par mourir d’inanition spirituelle. Son âme ne reçoit pas énergie dont elle a besoin et perd ses forces. Nous apprenons aussi que selon rabbi Juda Halévi il est préférable de faire la prière de *min‘ha* (la prière de l’après-midi) au milieu de la journée au lieu de prier *min‘ha* peu de temps avant la prière du soir *(‘arvith).* De cette façon, on répartit harmonieusement l’influence des prières afin d’en bénéficier d’une prière à l’autre et on ne reste pas privé un trop long temps.

À part les trois prières quotidiennes, l’homme a aussi besoin d’un jour entier consacré à la spiritualité et à Dieu : c’est le chabbat. Grâce à ce jour, l’homme se lave de l’empreinte laissée par les choses nuisibles vécues durant la semaine et renforce son corps et son âme et se prépare à

affronter la semaine à venir.

De même, alors que le mois se termine, le jour de la néoménie, de la nouvelle lune qui marque le début du mois nouveau, est un jour de purification et d'expiation. Telle est aussi la fonction des trois fêtes dites de pèlerinage (Pessa'h, Chavouoth et Souccoth) qui sont pour nous l'occasion d'un ressourcement spirituel et d'attachement à Dieu qui ménagent en même temps une large place aux joies physiques et corporelles.

Signification profonde des mitzvoth

Paragraphes 10 et 11

Qui est le ‘Hassid ?

Le ‘hassid tel que rabbi Juda Halévi le conçoit n’est pas le « grand » de la génération. Ce n’est pas un être d’exception, mais le simple Juif – l’homme de la rue dirions-nous aujourd’hui.

Le *‘hassid* de rabbi Juda Halévi n’est pas un être d’exception. Ce n’est pas le « grand » de la génération. Il est le Juif normal, tout simplement. La conduite qu’il décrit s’adresse à tous et non à des *yé’hidim,* « héros de la vertu ». En fait, pour rabbi Juda Halévi, il n’existe pas vraiment de différence entre les premiers et le second : tous doivent contrôler leurs énergies physiques et psychiques et s’attacher au *‘inyane haElohi*, la dimension divine, par la *téfila*, la prière, et par l’étude de la Thora. Nul ne doit vivre une vie d’abstinence ni se livrer aux mortifications ; la règle est celle de la joie.

Le roi a compris : c’est grâce au chabbat et aux fêtes qu’Israël parvient à survivre au sein des nations hostiles ; et c’est aussi grâce à eux que le Juif individuel surmonte le désespoir et les malheurs

Au paragraphe 5 ci-dessus, le *‘Haver* a expliqué au roi des Khazars que l’objectif du chabbat et des jours fériés était d’aider l’homme à s’attacher à la dimension divine qui est en lui. Ces jours servent à se libérer des soucis du quotidien et à

« recharger les batteries « spirituelles » pour lui permettre d'affronter victorieusement les jours à venir. Ainsi, l'homme ne perdra pas sa haute valeur spirituelle du fait des nombreuses préoccupations qui l'assaillent en ce monde.

Le roi des Khazars renchérit et propose maintenant sa propre conception originale au sujet de ces jours de repos :

> *§ 10. Le Kouzari : J'ai réfléchi à votre condition et j'ai constaté que Dieu possède un secret pour garantir votre survie : c'est pour l'objectif le plus important qui soit qu'Il a institué le chabbat et les jours de fêtes pour conserver votre identité et votre éclat.*

Grâce au chabbat et aux fêtes, Israël parvient à se préserver en exil, parmi les nations, et il ne s'y dilue pas pour disparaître hors du monde. Comment ?

> *Les nations vous auraient partagés entre elles et fait de vous leurs servants en raison de votre intelligence et de la clarté de votre entendement ; elles auraient même fait de vous des hommes de guerre, n'étaient ces temps consacrés que vous observez soigneusement.*

Le Juif ne peut pas travailler le chabbat et les jours de fête. Par conséquent, les non-Juifs ne peuvent pas se servir d'eux comme main d'œuvre, bien que les Juifs possèdent des dons et des qualités leur permettant de réussir dans divers emplois. Lorsque l'employeur non-Juif travaille selon son propre calendrier, et le Juif selon le sien, des problèmes surgissent. Le Juif informe son patron qu'il ne travaillera

pas le lendemain car c'est jour de fête ; et d'ailleurs, tel autre jour prochain c'en est un autre et ainsi de suite. Rabbi Juda Halévi a fait le calcul : si l'on additionne tous les jours de chabbat et de fête, le Juif ne peut faire aucun travail 1/6ème de l'année ! Insupportable pour l'employeur non-Juif. Ses ouvriers – et s'il est officier, ses soldats – doivent être à son entière disposition toute l'année, à tout moment ! Le Talmud met cet argument dans la bouche même de Haman, le grand-vizir d'Assuérus, lorsqu'il parle des Juifs au roi ; pour le persuader de leur inutilité, il lui dit (Esther III, 8) :

> *« Il est un peuple dispersé et éparpillé entre les peuples dans tous les États de ton royaume, leurs lois sont différentes de celles de tout autre peuple et les lois du roi, ils ne les appliquent pas... »*

Et le Talmud (Méguila 13b) traduit :

> *« Ils n'appliquent pas les lois du roi, car ils s'y soustraient en permanence en disant "c'est aujourd'hui chabbat" ou "c'est aujourd'hui Pessa'h" et il nous interdit de travailler.*

La pratique du chabbat et des fêtes procure encore aux Juifs un avantage supplémentaire : cela comporte une valeur psychologique et les jours de repos préservent Israël de désespérer et de sombrer dans le malheur. Comment ?

> *Si elles n'existaient pas, personne d'entre vous ne revêtirait un vêtement propre, et vous ne vous réuniriez jamais pour vous souvenir de votre Loi, accablés par l'avilissement provoqué par la durée de votre exil.*

Le commandement enjoignant aux Juifs de faire du chabbat et des jours de fête des temps de délices, de les honorer par des vêtements propres et des mets raffinés, les « oblige » à garder figure humaine. Même lorsque les temps sont durs, le Juif doit au moins un jour par semaine se sentir vraiment homme. Il met ses plus beaux habits bien lavés et repassés, il va à la synagogue, rencontre les gens de la communauté, il participe à la prière publique, bref, le chabbat et les fêtes contraignent les Juifs à rester en contact, consolidant le ciment communautaire.

Le repos du chabbat et des fêtes est un repos d'un niveau auquel n'atteignent pas les non-Juifs. Ceux-là aussi prennent des congés, ce n'est pas une invention des Juifs, mais ces vacances ne leur procurent pas vraiment le repos de l'âme et du corps.

> *Grâce au chabbat, vous passez un sixième de votre vie dans le repos du corps et de l'âme, ce à quoi même les rois ne peuvent prétendre, n'ayant aucun répit au jour de leur repos. S'il leur faut ce jour-là peiner et se mettre en mouvement, ils peinent et se mettent en mouvement ; leur âme ne jouissent donc pas d'un parfait repos.*

Le roi lui-même ne connaît pas un vrai repos. Même en congé, il reste en état d'alerte. Il est toujours préoccupé par les soucis de sa charge. Lorsque surgit la nécessité, il interrompt son repos et fait face à ses obligations. Le Juif, au contraire, jouit d'un repos parfait. Il ne pense guère à ses affaires puisqu'il ne peut s'y employer du fait de l'interdit.

Les Sages expliquent même le verset (Exode XX, 9) « six jours tu travailleras et feras tout ton ouvrage » comme signifiant : « lorsqu'arrivera le chabbat, considère ton ouvrage achevé, et ne pense plus au travail. » (Rachi, *ibid*.)

D'ailleurs,

> *Sans ces fêtes, tous vos efforts profiteraient à d'autres, car ils sont exposés au pillage…*

Ne croyez pas que vos dépenses en l'honneur du chabbat et des fêtes soient du gaspillage ; de toute façon, tous vos biens sont en risque permanent de pillage et vous ne possédez rien qui vous appartienne vraiment. Ces dépenses sont donc un gain net !

Rabbi Juda Halévi met ces arguments expliquant la raison d'être de ces *mitzvoth* exprès dans la bouche du roi des Khazars et non dans celle du *'Haver* pour nous faire comprendre qu'en plus de leur valeur intrinsèque et de l'importance de leur pratique à la manière d'un serviteur désintéressé dévoué à son Maître, elles possèdent aussi une utilité indirecte évidente, même si elle n'est pas l'essentiel de la *mitzva*.

> *Les six cent treize commandements se répartissent en trois catégories : les* mitzvoth *divines, sociétales*[4] *et les* mitzvoth *fidéiques*[5]

---

[4] L'adjectif « social » a pris de nos jours le sens de « bien être social ». Le nouveau terme de « sociétal » a donc dû être introduit dans le vocabulaire contemporain pour exprimer ce qui a trait à l'organisation et au fonctionnement de la société. C'est de ce dernier aspect que traite ici rabbi Juda Halévi.

[5] Qui viennent renforcer la foi.

Dans sa réponse au roi, le *'Haver* répartit les *mitzvoth* en trois catégories qu'il appelle respectivement les *mitzvoth* « divines », les *mitzvoth* « sociétales » (ou « coutumières ») et les *mitzvoth* « fidéiques » (ou « intellectuelles » ou encore « spirituelles »). Il donne quelques exemples illustrant chacune de ces catégories afin d'expliquer la signification de cette répartition.

Les *mitzvoth* divines sont celles régissant les relations entre l'homme et Dieu, qui comportent des aspects cultuels ou des actions accomplies par l'homme pour exprimer une certaine idée concernant la divinité du Créateur. Ces *mitzvoth* constituent le service de Dieu et nous ne saurions pas les pratiquer si nous n'en avions pas reçu le commandement explicitement, avec les définitions précises qui leur ont été données par la Thora et la halakha.

Les *mitzvoth* sociétales sont celles régissant les relations de l'homme avec son prochain. Bien qu'imposées par la Thora, elles possèdent une utilité et une valeur pour l'organisation et le fonctionnement convenable de la société.

Les *mitzvoth* fidéiques sont celles qui demandent au Juif de reconnaître le Créateur tout-puissant et omniscient, sa Providence permanente s'exerçant à l'égard du monde et de chaque homme en particulier.

Les Pères sont parvenus à comprendre les principes fondateurs des mitzvoth *et les ont ainsi réellement pratiquées*

Nous avons déjà vu que les *mitzvoth* divines sont les *mitzvoth* particulières dont nous avons reçu le

commandement et qu'elles visent à exprimer telles notions spécifiques concernant la divinité du Saint-béni-soit-Il. Sans ce commandement, nous ne saurions ni les pratiquer ni comment exprimer les notions qu'elles contiennent.

Mais une difficulté apparaît : nous savons par tradition qu'avant même la Révélation de la Thora, les Pères – Abraham, Isaac et Jacob – savaient pratiquer toutes les *mitzvoth* et les respectaient toutes bien que n'en ayant pas reçu l'ordre. D'où leur venait cette connaissance en dehors de toute instruction explicite ?

Mon père, de mémoire bénie, a expliqué cela d'une manière particulière : les Pères possédaient la capacité spirituelle de saisir et d'identifier la *néchama*, « l'âme », de la *mitzva*, l'idée divine sublime qui y est enfouie. Cette capacité leur venait de leur haute valeur naturelle, ce que le reste du monde ne pourra comprendre qu'après que la Thora sera descendue sur Terre.

Toutefois, des difficultés surgissent encore ; considérons, par exemple, la fête de Pessa'h. Les Sages disent qu'Abraham pratiquait la Pâque et mangeait des *matzoth*. De même Loth. Or, nous célébrons Pessa'h en souvenir de la sortie d'Égypte. Et nous mangeons les *matzoth* en souvenir de la libération des Hébreux sortis en hâte d'Égypte. Nous marquons un événement historique qui s'est produit en un temps donné et le commémorons ; comment donc serait-il possible qu'Abraham et Loth qui ont vécu quatre cents ans avant cet événement auraient célébré la sortie d'Égypte ?

Mais poser la question de cette façon y introduit un élément qui n'y figure pas a priori. Les Sages n'ont pas dit qu'Abraham célébrait la sortie d'Égypte, mais qu'il célébrait la Pâque et mangeait des *matzoth*. Nous le faisons en rapport avec la sortie d'Égypte. Lui célébrait l'idée de l'accession à la liberté. Il avait dû lutter pour se dégager de l'emprise d'influences étrangères à l'identité hébraïque qui renaissait avec lui. Il a contracté l'alliance de la circoncision et l'a pratiquée sur lui-même. Cela, c'est la liberté, c'est la Pâque d'Abraham. Loth en a reçu la tradition d'Abraham, il a accueilli des hôtes de passage bravant l'interdit régnant à Sodome à cet égard ; il a agi librement à contre-courant malgré le danger encouru. Cela, c'est la liberté de Loth ! Sa Pâque. C'est le message que les Sages veulent nous transmettre : les Pères sont parvenus à saisir et intégrer en leur âme les principes dont le Créateur a imprégné Son monde. Ils ont les réalisés, concrétisés, avant même que la Thora soit révélée.

Mais les choses ne peuvent pas en rester là. Elles ne peuvent pas demeurer imprécises, mal définies, laissées à l'arbitraire de la subjectivité de chacun. Déjà au temps de la génération des fils de Jacob, les pères des tribus d'Israël, des divergences et des malentendus ont commencé à se produire. La Thora a donc été révélée lorsque le temps est venu pour Israël constitué en nation d'en réaliser le projet à l'unisson.

Même après la Révélation de la Thora les principes fondateurs des mitzvoth doivent être pris en compte afin que

l'intention de leur pratique soit en harmonie avec la vérité de la Thora

En vérité, même après la Révélation de la Thora, après que les règles ont été instituées et que la halakha a été précisément établie, il est encore nécessaire de considérer attentivement cette « âme » de la *mitzva* et l'idée divine sublime qui s'y trouve enfouie. Il sera alors possible de comprendre quelle doit être la conduite vraie à tenir, pour la pratique de cette *mitzva*, dans des situations diverses. Il faut veiller absolument à ne pas perdre le sens de la vigueur et de la vitalité présente à la racine de la *mitzva* et de s'enliser dans les détails techniques et formels qui voilent trop souvent l'éclat de sa lumière. Bien au contraire, les Sages ont reçu la prérogative de pouvoir apprécier chaque situation et de décider comment pratiquer la *mitzva* de la manière la plus conforme à la volonté divine, même lorsque, ce faisant, on s'écarte un peu des limites fixées par la halakha.

Pour éclairer ce point qui peut apparaître comme une innovation, voici un exemple intéressant d'une réponse donnée par mon père à une question concernant les règles de deuil[6].

Il s'agit d'une situation qui s'est présentée dans notre famille. Une veuve âgée a perdu, Dieu préserve, sa fille à la suite d'une longue maladie. Une de ses autres filles est arrivée de l'étranger durant la *chiv'a*, la semaine de deuil, accompagnée de deux bébés, les petits-enfants de la veuve

[6] Cf. Rav Moshé Botschko, *À l'écoute de la Thora*, pp. 241-248, publié par l'Association sociale et culturelle Ets Haïm, St-Maur-des-Fossés, 2013.

endeuillée. Cette femme qui n'avait pas vus ces petits depuis longtemps les a pris dans ses bras, les cajolant et jouant avec eux. Un *talmid-'hakham* présent sur place a voulu intervenir parce qu'il existe une halakha explicite dans le *Choul'han 'Aroukh* (Yoré Dé'a 391, 1) qui stipule que : « il est interdit à l'endeuillé de se réjouir ; par conséquent, il ne prendra pas un petit enfant dans ses bras pendant tous les sept jours pour éviter d'en venir à s'amuser. » Mon père qui était présent lui fit signe de ne rien dire. Quelque temps après, mon père reçut une lettre à ce sujet, lui réclamant une explication : pourquoi n'a-t-il pas empêché cette femme en deuil de tenir les enfants dans ses bras, alors qu'il s'agit d'une règle claire et simple du *Choul'han 'Aroukh* ?

Dans sa réponse, mon père a expliqué la signification interne des règles de deuil. Le deuil comporte semble-t-il un conflit entre deux aspects contradictoires : d'une part, l'endeuillé doit pleurer son mort et ne pas détourner son attention de son deuil. Mais, d'autre part, il doit veiller à ne pas exagérer les manifestations d'affliction (par exemple se taillader, détruire des biens, etc.). Certes il doit être triste et immergé dans son deuil mais ceux qui l'entourent ont l'obligation de le consoler et de le ranimer. Lui parler de choses qui satisfont l'esprit et apaisent le cœur de telle sorte de calmer son chagrin et lui mettre un peu de baume au cœur afin qu'il ne se noie pas dans sa douleur. Puisqu'il en est ainsi, la tension entre les deux exigences crée une situation délicate et le frontière est mince entre elles. À quel point voulons-nous que l'endeuillé souffre et combien lui permettons-nous de se réjouir ? Il lui est interdit d'être trop

triste mais il ne doit pas non plus en arriver à la gaieté !

Les Sages ont dit : qu'un endeuillé ne prenne pas un petit enfant dans ses bras parce que cela peut l'amener à l'amusement. Cela signifie que prendre un enfant dans les bras est considéré comme un geste susceptible de produire un tel résultat. Il faut donc s'en abstenir, en tenant compte évidemment du fait qu'une telle retenue n'augmentera pas pour autant la douleur de l'endeuillé. Une personne « normale » peut, durant une période de deuil de sept jours, s'abstenir de prendre un fils[7] ou un petit-fils dans ses bras sans que cela lui cause un surplus de douleur. Cette règle est raisonnable et tout le monde peut comprendre qu'il est possible de se retenir quelque jour de prendre un enfant dans ses bras. Mais c'est précisément là le point névralgique. Il existe des cas où une telle abstention provoquera précisément à l'endeuillé une souffrance presque insupportable et le lui interdire serait alors extrêmement cruel. La halakha ne désire nullement que l'endeuillé s'enfonce dans de tels tourments et nous avons le devoir de le consoler afin justement qu'il reste d'humeur raisonnablement égale. Il est défendu à l'endeuillé d'en venir à des états d'humeur extrêmes, ni d'un côté ni de l'autre. Quelqu'un qui voudrait appliquer rigidement la lettre de la halakha dans cette situation agirait en sens contraire de l'intention de la halakha elle-même ! Cette pauvre veuve a perdu sa fille après de bien longues années de maladie et voici qu'elle revoit soudain ses petits enfants qui étaient au loin ; lui interdire de les prendre dans ses bras serait pure

[7] C'est évidemment vrai aussi pour une fille ou petite fille !

méchanceté et un acte de cruauté impardonnable ! Ce serait lui infliger une souffrance que nul ne mérite et qui n'était certainement pas l'intention des Sages qui ont édicté cette règle.

Telle est la manière convenable de décider de la halakha, où les rabbins vont au fond des racines de la halakha et jusqu'à son âme et comprennent le principe qui fonde chacune de ses dispositions particulières. Pour rendre ses propos plus audibles, afin qu'ils ne semblent pas contredire une halakha explicite, mon père a tenu a en donner une preuve. La source de la halakha discutée ici se trouve dans le Talmud (Moëd Qatane 26b) : « Rav Papa a rapporté l'enseignement du recueil intitulé *Evel Rabbati* stipulant qu'un endeuillé ne doit pas tenir un petit enfant sur ses genoux parce qu'il en viendrait à s'amuser et se rendrait méprisable aux yeux des gens. » Il n'y a donc pas là une interdiction intrinsèque d'être en joie et cela n'est pas interdit à l'endeuillé à moins qu'il en vienne au point où il se rendrait « méprisable aux yeux des gens » ; donc, dans des situations où personne de sensé n'y trouverait à redire, mais où au contraire tout le monde comprendrait qu'en l'occurrence c'est la conduite tout à fait convenable, il n'y a absolument rien d'interdit.

J'ai moi-même trouvé, en toute humilité, un appui probant pour ce qui précède. Un passage du traité Soucca (25b) statue qu'un endeuillé est tenu à pratiquer la mitzva de la soucca et il n'en est pas exempté au titre qu'une personne attristée est quitte de la soucca. Pourquoi ? Parce que, dit la guémara, un endeuillé qui s'attriste doit se ressaisir et Rachi

explique qu'il a l'obligation de se ressaisir pour pratiquer la *mitzva*. Autrement dit, la peine éprouvée par l'endeuillé est d'ordre privé, elle n'a pas un statut de *mitzva*. Il n'a pas le *devoir* de s'attrister et de se désoler, mais ce type de tristesse lui est *permis*. S'il s'agissait d'une tristesse imposée par la *mitzva*, l'endeuillé serait quitte de la soucca comme tout un chacun qui est en peine ; mais ce n'est pas le cas et c'est pourquoi l'obligation s'applique à lui. L'endeuillé n'a donc pas le devoir de s'affliger et nous n'avons certainement pas le droit d'accroître sa peine. Il était donc défendu, dans le cas d'espèce, d'interdire à cette veuve de tenir ses petits-enfants dans ses bras.

Les mitzvoth *sociétales servent certes à l'établissement d'une société juste et bonne, mais aussi à l'instauration de sa valeur divine*

Les *mitzvoth* « sociétales » auraient dû, semble-t-il, être placées en tête, avant les *mitzvoth* « divines », puisque rabbi Juda Halévi a déjà affirmé avec force que la droiture et la probité étaient la base de tout l'édifice sur laquelle s'élève tout le reste. L'étage suivant, les *mitzvoth* divines spécifiques au peuple d'Israël se fondent sur la droiture de l'homme en tant que tel[8]. Pourquoi rabbi Juda Halévi change-t-il ici cet ordre et place le sociétal après le divin ? En fait, rabbi Juda Halévi a déjà énoncé ci-dessus (§ 7) le fait que les préceptes rationnels et sociétaux du « premier étage » possèdent des délimitations divines précises. Il est impossible de savoir comment les pratiquer authenti-

[8] Voir Deuxième discours, § 48 et Troisième discours § 7.

quement en l'absence de ces directives explicites et détaillées. Ces *mitzvoth* appartiennent donc elles-mêmes, de ce point de vue, au deuxième étage. Mais on peut dire encore plus à savoir que du point de vue des *mitzvoth* sociétales elles-mêmes, telles qu'elles figurent dans les Dix commandements, la visée de la Thora dépasse largement la simple organisation de la société. L'amour du prochain, l'amour de l'étranger, le refus des prêts à intérêt et de l'usure, la précision des instruments de mesure en particulier dans le commerce, les prescriptions concernant les parties des champs et des récoltes devant être laissées aux pauvres et aux démunis, etc. Ces *mitzvoth* ne visent pas seulement à établir une société *juste* mais une société d'*hommes bons*. Le bon ordre et la légalité sont indispensables au fonctionnement de la société mais n'y suffisent pas pour la Thora. Elle exige quant à elle que la société soit morale. En cela, les prescriptions de la Thora concernant la société sont aussi de nature divine.

Le principe que rabbi Juda Halévi a rappelé au tout début de ce discours a sa place ici : le servant Dieu authentique ne s'isole pas et ne mène pas une vie d'ermite. Il vit une vie faite de joie au sein de la société. Les *mitzvoth* sociétales participent du service divin tout en œuvrant à la bonne marche de la société et en fortifiant les qualités morales des individus.

Les mitzvoth *fidéiques amènent l'homme en tout ce qu'il fait à l'attachement total au Créateur*

Les *mitzvoth* fidéiques sont celles par lesquelles le Juif

se trouve personnellement et intimement relié au Créateur. La foi dans le Dieu créateur et dans Son unité, l'obligation du respect qui Lui est dû, de l'aimer, etc., la foi en sa Providence[9] personnelle, qu'Il observe et connaît tous nos faits et gestes, de même que nos pensées les plus secrètes et qu'Il rétribue chacun selon sa conduite, tout cela forme de fait, chez le Rema, l'entrée en matière du *Choul'hane 'Aroukh*.

> *« Je considère qu'Hachem me fait face toujours » est un grand principe de la Thora et des vertus des Justes qui marchent devant Lui. L'homme assis, se mouvant ou vaquant à ses affaires, lorsqu'il est seul dans sa maison n'est pas semblable à sa manière d'être assis, de se mouvoir ou de vaquer à ses affaires lorsqu'il est en présence d'un grand roi. De même son discours et sa manière de parler à sa guise lorsqu'il est avec les gens de sa maison et ses proches ne sont pas semblables à sa manière de parler en présence du roi. À plus forte raison, si l'homme prend à cœur de considérer que le Grand Roi, le Saint-béni-soit-Il, dont la Gloire emplit la terre, Se tient sur lui et voit sa conduite… aussitôt il sera saisi de crainte et de soumission dans la terreur de Dieu et dans la honte devant lui toujours.*

Le *'hassid* est conscient d'être constamment sous le regard de Dieu ; ce sentiment l'accompagne tout au long de

---

[9] C'est-à-dire qu'Il veille et surveille tout à la fois (NdT).

la journée. De ce fait, il se sent proche de Dieu, il a confiance en Lui et en Ses promesses. Tout ce qui lui arrive dans les conduites de ce monde, il en est persuadé de tout son cœur, lui vient de Dieu. Il le remercie évidemment de tous Ses bienfaits, il Le bénit dans les termes liturgiquement fixés par la Tradition pour toutes les jouissances qu'il éprouve et il accepte avec amour les malheurs et souffrances qui peuvent survenir, Dieu préserve. Il se sent proche pour prier et demander ce dont il a besoin et il sait que le Saint-béni-soit-Il l'entend et s'occupe de lui. Une proximité si intense conduit l'homme à s'attacher à la Présence divine et il se lie complètement à la dimension divine en lui.

Les tzitzith *et les* téfilines *sont en fait des* mitzvoth *fidéiques*

Les commandements des *tzitzith* et des *téfilines* appartiennent au premier abord à la première catégorie, les *mitzvoth* divines. Rabbi Juda Halévi explique quant à lui que d'un point de vue plus profond il s'agit plutôt de commandements fidéiques parce qu'ils visent à développer en nous les connaissances vraies auxquelles il convient d'accorder sa foi.

§ 11. Il emploie certains stratagèmes, prescrits par la Loi écrite ou transmis par la tradition, pour fixer son esprit sur la dimension divine. Sur la tête, siège de la pensée et de la mémoire, il porte les téfilines *d'où s'étend une lanière qui arrive jusqu'à sa main pour qu'il la voie à tout moment. Près de la source de ses forces – à savoir le cœur –*

sont placés les téfilines *du bras. Les* tzitzith *visent à empêcher ses sens de l'importuner par les désirs de ce monde, ainsi qu'il est dit : "Et vous n'errerez pas à la traîne de votre cœur et de vos yeux."*[10] *Dans les* téfilines *sont inscrits l'Unité divine, la rétribution et la sanction et le rappel de la sortie d'Égypte*[11]*. Celle-ci est l'argument irréfutable prouvant que la dimension divine peut s'unir aux créatures, que Sa Providence peut s'exercer sur elles et qu'Il connaît leurs actions.*

L'objectif des *téfilines* est de se souvenir intellectuellement et affectivement, par l'esprit et par le cœur, et de constater concrètement le fait que le Saint-béni-soit-Il est unique en Son monde, qu'Il le dirige et le surveille et qu'ainsi Il a fait sortir Israël d'Égypte. Les *tzitzith* ont pour objet d'empêcher que l'homme soit perturbé par ses sens, car cela risquerait de lui faire oublier ce qui est vraiment important en ce monde et de s'adonner à ce qui est marginal et vil.

---

[10] Nombres XV, 39.

[11] Les *téfilines* contiennent les quatre passages bibliques suivants, tous tirés du Pentateuque : Exode, XIII, 1-10 ; XIII, 11-16 ; Deutéronome, VI, 4-9 et XI, 13-21.

Les bérakhoth[*]

Cent bénédictions quotidiennes

L'institution des cent bénédictions quotidiennes vise à relier l'homme à Dieu au travers précisément de ses sens et des jouissances de ce monde

Cela ne signifie pas que l'homme doive se priver en ce monde, de s'abstenir de plaisirs sensuels. Au contraire ! rabbi Juda Halévi a déjà longuement exposé ci-dessus que la valeur suprême en ce monde est la joie. Joie que procurent à l'homme les plaisirs du corps. Il reprend ici ce thème et en apporte la preuve à partir de l'institution rabbinique des cent bénédictions quotidiennes :

> *Ensuite, l'homme pieux donne à Dieu la part qui Lui revient pour toutes les sensations qu'il éprouve. La tradition nous a enseigné que le nombre minimum de louanges par lesquelles l'homme s'acquitte de ses obligations envers Dieu, est d'au moins cent bénédictions. Il faut compter parmi elles les bénédictions bien connues.*

Rendre grâce à Dieu doit se faire au travers de tous les sens dont l'homme se sert et par lesquels il obtient les plaisirs grâce auxquels il jouit de ce monde-ci, qu'il s'agisse

---

[*] La notion de *bérakha* (pluriel *bérakhoth*) se traduit généralement par « bénédiction ». Il y a là cependant une imprécision : le terme désigne à la fois l'acte liturgique par lequel on prononce une formule de remerciement ou de reconnaissance (à la fois aveu et gratitude) et le contenu de ce qui a été reçu (le bien) et qui est identifié comme venant de Dieu et n'est pas, de façon impersonnelle, un produit de la seule nature. La formule qui commence par les termes *Baroukh ata* signifie : Tu es source des biens (NdT).

de la vie physique élémentaire – la vue, l'ouïe, la marche, etc. – qui sont couverts par la liturgie des bénédictions matinales, qu'il s'agisse des plaisirs de la nourriture et des parfums et des spectacles qu'il rencontre durant la journée :

> *Il s'efforce ensuite à les compléter, tout au long de la journée par les bénédictions qu'il prononce sur les parfums et la nourriture, sur ses sensations auditives et visuelles. Plus il en dit et plus les expressions de sa reconnaissance le rapprochent de Dieu.*

[Rabbi Juda Halévi consacre au thème des bénédictions les paragraphes 13 à 17 ci-après mais, pour rester dans le sujet, nous en traiterons ici]

Le service de Dieu par les plaisirs corporels

> *Rabbi Juda Halévi enseigne que l'utilisation des plaisirs physiques en ce monde doit être élevée au rang d'une dimension indissociable du service divin*

Une fois de plus nous découvrons l'approche originale de rabbi Juda Halévi à l'égard des plaisirs physiques de ce monde. Les penseurs se partagent essentiellement en deux groupes dans leur réflexion concernant les plaisirs corporels physiques. Les penseurs juifs qui inclinent à la philosophie les considèrent comme contraires au service divin et indignes de l'homme. Ils peuvent s'appuyer sur certaines déclarations des Sages du Talmud demandant à l'homme de limiter ses plaisirs physiques, voire même à exiger de lui de s'efforcer de ne pas jouir lors même qu'il est contraint de s'y

livrer. D'autres penseurs considèrent ces plaisirs physiques comme nécessaires et donc comme licites ; il ne convient pas de les dénoncer car il faut tenir compte de la matérialité de l'homme et de ses faiblesses corporelles. Il faut admettre que l'homme satisfasse ses besoins physiques afin que la *néchama*, l'âme, puisse agir en l'homme librement. Mais l'approche de rabbi Juda Halévi innove face à ces deux attitudes. Les plaisirs physiques ne sont pas négatifs ; ils ne sont pas non plus « neutres » ou seulement nécessaires. Ils sont aimables et souhaitables. Rabbi Juda Halévi les considère comme faisant partie intégrante du service divin. Remerciant Dieu du plaisir que l'on s'apprête à goûter, rappelant que c'est Lui qui le rend possible, ce plaisir, loin de nous éloigner de Lui nous en rapproche plus encore. La jouissance éprouvée n'est pas *tolérée*, elle est *approuvée* ; elle a valeur de *mitzva*.

C'est une approche innovante pleine d'optimisme. Un regard plein de fraicheur sur le monde et sur le rôle de l'homme dans le monde. La vie dans le monde du Saint-béni-soit-Il n'est pas une vie de mortifications mais une vie pleinement vécue dans tous les domaines et la réussite spirituelle véritable n'est atteinte que lorsque l'homme ne se coupe pas du monde.

Bien évidemment, rabbi Juda Halévi n'invente pas. Cette approche aussi trouve des appuis dans les enseignements talmudiques. Il en a systématisé l'exposé et choisi de préférence cette voie plutôt que celle des macérations qui considère les plaisirs de ce monde comme des obstacles sur le chemin de l'homme en quête de la

proximité divine. Cette controverse trouve son expression chez les Sages à propos du *nazir*, l'abstème ; le vœu d'abstinence du naziréat doit-il être considéré comme souhaitable et positif ou bien, au contraire, serait-il préférable que l'homme n'en arrive pas là[12] ?

Les bénédictions précédant une jouissance

Les bénédictions précédant une jouissance ne sont pas une charge et ne constituent pas un frein à la jouissance. Elles y préparent ; elles permettent de se concentrer sur elle et d'en éprouver un plaisir redoublé

Le *'Haver* ayant mentionné l'institution des cent bénédictions quotidiennes qui mènent l'homme à la proximité de Dieu tout au long de ses activités journalières au travers de tous ses sens, il estime devoir approfondir la notion de bénédiction :

§ 13. Ce qui renforce son plaisir, l'affermit et le multiplie, c'est prononcer toujours des bénédictions pour tout ce qu'il reçoit du monde et pour tout ce qui lui en advient.

Le fait de prononcer une bénédiction pour tout plaisir augmente considérablement ce plaisir. Surprenant !

§ 14. Le Kouzari : Comment est-ce possible ? Les bénédictions sont pourtant une charge supplémentaire !?

L'obligation de prononcer une bénédiction à tout

---

[12] Voir dans le traité Nazir 19a, l'enseignement de rabbi Eléazar Haqappar.

instant est un poids qui pèse lourdement sur la conduite. C'est tout le contraire du plaisir et de la joie de vivre !

Rabbi Juda Halévi se mesure maintenant aux arguments contraires. Il s'est adressé d'abord à ceux qui recherchent la proximité divine mais se méfient des plaisirs physiques qu'ils considèrent comme des obstacles, voire des pièges. Il leur a expliqué pourquoi ces plaisirs ne contredisent pas le service divin mais qu'ils aident au contraire l'homme à s'élever. Il doit maintenant aborder l'autre rive. Il s'adresse à ceux qui cherchent à tirer le maximum de plaisir de la vie dans le monde sans entraves. Il doit leur expliquer pourquoi l'obligation de prononcer une bénédiction avant de jouir de ces plaisirs n'en réduit pas l'intensité. Apparemment, la jouissance absolue ne supporte pas d'avoir à rendre compte à qui que ce soit de ce que l'on fait, ni quand ni comment. Elle exige, semble-t-il l'immédiateté entre le désir et son assouvissement.

Rabbi Juda Halévi se livre ici à un intéressant exercice intellectuel. Il effectue une distinction entre le plaisir physique chez l'animal et le plaisir physique chez l'homme. L'homme et l'animal ont beaucoup de choses en commun. Ils possèdent des caractéristiques biologiques et physiologiques analogues. Leurs fonctions vitales – manger, boire, se reproduire, etc. – se ressemblent. C'est d'ailleurs cette ressemblance qui a rendu ces fonctions et les plaisirs qu'elles procurent viles aux yeux de bien des philosophes et de penseurs. De bien tristes expressions les désignent : l'instinct animal de l'homme, ou son âme animale… autant de termes visant à repousser avec dédain et mépris toute la

dimension physique de l’existence de l’homme de spiritualité. Et voilà que rabbi Juda Halévi intervient. C’est vrai, dit-il, il existe bien des dénominateurs communs entre l’homme et l’animal en tout ce qui concerne le corps et ses jouissances. Mais il existe entre eux aussi une énorme différence : la conscience de soi. Entre faire et savoir qu’on fait il y a toute la distance de la terre au ciel. La raison et l’entendement de l’homme rendent ses plaisirs physiques radicalement différents de ceux des animaux.

La parabole de l’homme ivre servira à éclaircir ce point. Rabbi Juda Halévi la met exprès dans la bouche du roi :

> *§ 16. Le Kouzari : Que l’on serve à un homme ivre tout ce qu'il peut désirer alors qu’il est sous l’emprise de la boisson. Il mangera, boira, entendra les mélodies, s'unira à sa bien-aimée et sera embrassé par son amante… Une fois dégrisé, on lui racontera tout cela et il en sera tout affligé ; que de plaisirs perdus ! Il n'en a pas profité, parce qu'il n’en a pas eu conscience n’étant pas en état d’y goûter et de les apprécier pleinement.*

En état d’ivresse, l’homme ne goûte pas aux plaisirs comme il y goûte étant sobre, parce qu’il n’en a pas conscience. La conscience, la connaissance intellectuelle amplifie la jouissance physique de l’homme. L’homme préfère être en pleine possession de soi lorsqu’il éprouve des jouissances physiques. Ce n’est qu’ainsi qu’il peut retirer tout ce qu’il peut de l’instant présent. Aucun intérêt à se trouver alors en état de coma sensoriel ! Voilà donc une

preuve rationnelle évidente de la différence entre le plaisir animal et le plaisir humain. Différence due à la connaissance et à l'entendement.

> *§ 17. Le* ‘Haver *: Se disposer au plaisir, le ressentir consciemment et se représenter qu'il n'existait pas auparavant redoublent le plaisir qu'on en tire. C'est l'un des avantages des bénédictions pour celui qui s'y est accoutumé en focalisant son intention sur la jouissance qu'il s'apprête à éprouver : elles en produisent la représentation dans sa conscience, elles expriment sa gratitude envers Celui qui lui en a fait grâce, alors qu'il était tout près de la manquer ; sa joie n'en sera donc que plus grande !*

L'objet des bénédictions dites « de jouissances » est de nous préparer à ce que nous allons éprouver et d'en être ainsi pleinement conscients au moment où cela se produit. Plus encore, l'attente du plaisir à venir affûte la conscience de sa nécessité, ce qui augmente encore plus la joie qu'on en tire.

Grâce à la bénédiction, l'homme prend conscience des bienfaits du Saint-béni-soit-Il et de combien misérable serait sa condition s'il en était privé. Par conséquent, non seulement l'homme jouit davantage et aussi se relie au Saint-béni-soit-Il : bénéfice double !

Bénédictions et principe de réalité

Les bénédictions amènent l'homme à la conscience de sa condition véritable dans le monde et cela lui évite l'illusion de croire que tout lui est dû

Au-delà du surcroît de jouissance procuré par la conscience et la préparation qui s'expriment par les bénédictions, il existe aussi un aspect intime qui touche à l'essence même de l'existence. Un homme qui n'est pas conscient de tout les bienfaits qu'il reçoit, qui ne marque pas une pause pour y penser et exprimer sa gratitude, risque d'en arriver à se convaincre que tout lui est dû. Vivre, être en bonne santé, être heureux, tout cela lui est dû ! Celui qui en arrive là, pour qui tout cela va de soi, sera incapable de faire face à des situations où soudain tout va mal. Dès lors que quelque chose de mauvais lui arrive, son univers s'écroule et il ne possède pas les forces morales nécessaires pour rester debout. Tout son être hurle : pourquoi ? pourquoi moi ? qu'ai-je donc fait ? je ne mérite pas ça ! je mérite d'être heureux !

Celui qui prononce tous les jours les bénédictions du matin dit merci pour sa vie, pour toutes ces choses « naturelles » si simples et pourtant si extraordinaires. Pour l'âme qui est revenue en son corps, pour la santé de ses membres et de ses organes, la sagesse qui préside à leur fonctionnement, pour la faculté de voir, de se tenir debout, de marcher, etc., etc. Celui qui prononce ces bénédictions en toute conscience et non mécaniquement est plein de gratitude pour son Dieu ; il sait et reconnaît qu'il ne peut

exister et subsister en ce monde sans les bienfaits que le Maître du monde déverse en abondance sur lui. Pour un tel homme, les « choses simples de la vie » ne sont absolument pas simples. Elles ne vont pas du tout de soi. Il remercie Dieu et s'attache à Lui et obtient aussi une force morale et une capacité de résistivité et de résilience face aux événements de la vie.

> *§ 17. Tu dis, par exemple : Tu es source de bénédiction, Seigneur, qui nous a fait vivre et nous a entretenus, etc. alors que tu risquais déjà la mort ; tu Le remercie pour t'avoir gardé en vie et tu reconnais cette longévité comme un bonus. La maladie et la mort te seront légères lorsqu'elles surviennent après qu'ayant examiné ton état, tu auras constaté ce que ton Créateur t'a fait gagner : en effet, d'être poussière te vouait par nature à perdre tout bien, mais Il t'a accordé vie et plaisirs, et tu L'en remercieras. Et lorsqu'il t'en privera, tu Le loueras encore et tu diras : "Dieu a donné et Dieu a repris ; que le Nom de Dieu soit béni" et tu ne cesseras de jouir tous les jours de ta vie.*

Celui qui prononce en toute conscience la bénédiction « qui nous a fait vivre… jusqu'à ce jour » et qui reconnaît ainsi qu'il ne doit qu'à Dieu d'avoir atteint l'instant présent ne craindra ni la maladie ni la mort, sachant que cela ne dépend pas de lui et que tout relève de la grâce suprême. Cet homme peut dire sans réserve « Dieu a donné, Dieu a repris… » Sachant qu'Il a donné, il sait que cela peut être Sa

volonté de reprendre. Tout est advenu par Sa parole et par conséquent il Le célèbre en disant « Que le Nom de Dieu soit béni ». Merci pour chaque instant que Tu m'as donné de vivre en ce monde.

Bénédiction et gratitude

Bénédiction et gratitude pour les jouissances éprouvées ont aussi leur place dans les relations de l'homme à autrui

Bénédiction et gratitude qui conduisent à l'humilité et à la joie n'appartiennent pas seulement au domaine des relations de l'homme avec son Dieu, mais aussi à celui des relations entre l'homme et son prochain. Un homme riche qui possède tout ce que l'argent peut offrir de jouissances et de confort n'attache naturellement pas grande importance à ce que d'autres lui donnent. Par contre, un pauvre démuni de tout est reconnaissant à quiconque lui tend la main et lui vient en aide, serait-ce par une obole. Les grands hommes savent être reconnaissants à quiconque leur fait du bien et il ne leur est pas naturel d'accepter l'aide d'autrui. Je me souviens de mon père dans ses dernières années ; bien qu'il ait été – grâce à Dieu –indépendant en toutes choses, lucide et en pleine possession de ses moyens, il arrivait que des gens voient en lui une personne très âgée et éprouvent le désir de lui proposer leur aide, que ce soit dans la rue ou dans un magasin… À tous il adressait un chaleureux remerciement dont on pouvait remarquer sans peine qu'il venait du fond du cœur avec une sincérité inhabituelle. On voyait le prix qu'il attachait à toute la bonne volonté qui lui

était témoignée et sa gratitude envers tous ceux qui lui venaient ainsi en aide. Il ne considérait absolument pas cela comme allant de soi et cela lui procurait une grande joie. Il avait le sentiment que rien ne lui était dû et s’il recevait quoi que ce soit, il devait s’en réjouir et dire merci.

La ‘Amida

Paragraphes 17 à 19

Rabbi Juda Halévi nous offre une explication systématique de toutes les dix-neuf bénédictions de la *‘amida*.

Là encore se constate l’originalité de rabbi Juda Halévi ; bien qu’il ait été parmi les premiers à élucider la signification de la foi d’Israël, il a réussi à en donner une approche novatrice et rafraichissante qui étonne jusqu’à ce jour. Elle se caractérise en particulier par son côté pratique, concret, qui touche au cœur de l’homme simple qui sans prétention souhaite servir sincèrement son Créateur.

Les bénédictions de la *‘amida* comportent trois parties :

Elles commencent par une louange, conformément à la prescription traditionnelle (Bérakhot 32a) : *« il faut toujours commencer par dire la louange du Saint-béni-soit-Il et ensuite prier. »*

Vient ensuite la prière proprement dite, les supplications, treize bénédictions qui toutes ont trait aux besoins de la collectivité.

La *téfila* se conclue par des expressions de gratitude et la prise de congé – on se retire de devant la *Chékhina*, la Présence divine.

Les bénédictions de louanges

Les trois premières bénédictions sont consacrées à la louange. Elles expriment respectivement la place des Patriarches (= Avoth)*, la Puissance du Saint-béni-soit-Il* (Guévourot) *et enfin sa sainteté* (Qédouchath HaChem). *Ensemble, ces bénédictions forment l'énoncé de la louange*

Avoth – Juste avant la *'Amida*, le texte a souligné le lien de l'individu à la collectivité d'Israël et à son histoire et de l'alliance éternelle par laquelle il s'engage à poursuivre la chaîne : *« pour nos pères, pour nous-mêmes et pour nos enfants et nos descendants... ». Le début de la 'Amida poursuit le même thème :* nous rappelons le mérite des Patriarches et c'est ce qui nous permet l'audace de nous adresser directement au Saint-béni-soit-Il. Nous participons d'une filiation particulière : nous sommes les fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Ils n'ont pas seulement été des hommes d'exception ; ils sont le Char de la Présence divine : ils ont rendu possible la Présence effective de Dieu et son règne dans le monde. Nous nous présentons devant Toi au titre de cette filiation revendiquée. Dans cette bénédiction, nous énonçons également certains des attributs de Dieu, Sa Grandeur, Sa Puissance et le fait qu'il est le Maître du monde et son Seigneur. Et nous mentionnons immédiatement, de nouveau, les Patriarches. Si déjà nous pouvons dire quoi que ce soit à Ton sujet, il nous faut rappeler les « bontés des Patriarches » et nous sommes confiants et assurés du salut des fils au titre des Pères ; Tu amèneras la *guéoula* aux fils de leurs fils et cette alliance ne sera pas rompue.

La deuxième bénédiction est appelée *guévouroth*, que l'on peut traduire par « vaillances » ou « puissances ». La Présence divine dans le monde est constante et agissante. Il n'a pas abandonné la direction de son monde aux forces de la nature. Même les « affaires courantes », telles le vent et les pluies, la subsistance des créatures et la guérison des malades, etc. sont sous son contrôle direct. S'Il le veut, il peut même modifier les lois de la nature et ressusciter les morts. Faire revivre les morts est un exemple d'acte qui est à l'opposé du mouvement habituel de la nature. Dans le monde de la nature, les morts ne revivent pas. Mais nous proclamons que la chose est en Son pouvoir : « Tu es source des bénédictions, qui ressuscite les morts. »

Sainteté de Son Nom : Nous proclamons que le Saint béni soit-Il est transcendant au monde ; absolument rien de matériel ou de corporel en Lui. Il est infiniment au-dessus et au-delà du monde de la création. Nous n'avons pas la capacité de Te louer et de Te glorifier. Seuls les anges en sont capables. Tous les attributs de grandeur dont les philosophes parent la divinité sont impliqués dans la bénédiction « Tu es saint… » qui implique cette distance immense entre le Créateur et la créature.

Il n'y a là aucune contradiction avec ce qui a été dit précédemment : cette distance n'implique pas l'indifférence Nous savons et avons foi en ce que le Saint béni soit-Il a décidé de Se restreindre et de laisser place au fonctionnement du monde physique mais, cependant, Il reste relié au monde et au peuple d'Israël en particulier. Nous savons qu'Il est le Dieu de nos Pères, qu'Il nous délivre

tout au long de l'histoire et prend soin de nos besoins matériels dans le monde de nature où nous vivons et, en même temps, nous savons aussi qu'Il est élevé et exalté loin au-dessus du monde. Ces deux aspects de Sa relation au monde sont respectivement désignées par les Qabbalistes par les expressions « qui emplit tous les mondes » (immanence) et « qui enveloppe tous les mondes » (transcendance).

Pourquoi ne pas commencer la prière par cette bénédiction de la sainteté ? Rabbi Juda Halévi explique : si nous commencions par-là, nous serions dans l'impossibilité de rien ajouter après ; comment affirmer, en effet, qu'Il est proche et relié au monde après avoir exprimé Sa hauteur absolue ? Et en ses propres termes :

> *§ 17* (suite). *… sans elles, les discours des Philosophes et des tenants de l'éternité du monde auraient pu nous troubler ; c'est pourquoi les* Avoth *et les* guévouroth *doivent précéder la* Qédouchath ha-Chem.

Nous avons donc commencé par dire que nous étions les fils des Patriarches qui sont le Char de la Présence dans le monde. Nous avons décrit ensuite la manière dont Il dirige constamment Son monde, prenant soin de toutes Ses créatures. Maintenant, nous pouvons dire que cela étant, il existe un abîme infranchissable entre Lui et nous et qu'Il dépasse infiniment toute conception que nous pourrions avoir de Lui.

La demande

Les treize bénédictions intermédiaires sont celles où se formulent les demandes faisant l’objet de la prière

Les demandes formulées dans la prière ne sont pas personnelles ; elles concernent les besoins de la collectivité tout entière. Par exemple, celui qui prie pour être guéri de sa maladie demande en fait que soient guéris tous les malades d’Israël et il est inclus lui-même parmi eux. Il est d’usage d’expliquer que les demandes se répartissent en deux groupes ; le premier comprendrait des bénédictions personnelles : « qui fait grâce de la connaissance », « le retour à la Thora », « le pardon », « la délivrance », « la guérison », « que l’année soit bénie » (c’est-à-dire la subsistance) ; la deuxième partie concernerait quant à elle la collectivité : « le rassemblement des exilés », « restauration des juges », « châtiment des délateurs », « en faveur des justes », « reconstruction de Jérusalem », « le messie ». Ce n’est pas ainsi que rabbi Juda Halévi explique la structure de la *téfila*. Selon lui, toutes les bénédictions sont collectives. La *téfila* implique tout Israël. Le repentir et le pardon de tous, etc. Certes, bien que la demande soit collective et ne se rapporte pas explicitement à chacun des priants, il est évident qu’elle comporte aussi une dimension personnelle. Elle vise, au sein de la collectivité, l’homme individuel debout en prière avec sa propre « équation personnelle ». Il ne s’agit pas d’une tentative d’effacement de l’identité personnelle face à la collectivité, mais seulement d’insister sur le déplacement du point focal de

l'individu au groupe.

> *[Rabbi Juda Halévi interrompt son explication des* bérakhoth *de la* 'amida *pour traiter la question des relations de la personne individuelle avec la collectivité. Il explique en particulier pourquoi la liturgie de la* téfila *formule les bénédictions à la première personne du pluriel et pourquoi la prière doit* a priori *être collective, c'est-à-dire que l'on soit supposé prier avec un* minyane. *Nous reviendrons par la suite sur ces sujets mais nous exposerons d'abord la suite de l'explication des* bérakhoth *de la* téfila.*]*

Un autre point commun à toutes les bénédictions, selon l'explication de rabbi Juda Halévi, est la hauteur et la spiritualité des demandes. Au premier abord, les *bérakhoth* semblent simplistes, mais rabbi Juda Halévi en donne une explication extraordinaire qui met en évidence leur caractère sublime. C'est d'ailleurs assez surprenant, parce que rabbi Juda Halévi est lui-même celui qui a mis en avant la conjonction du corps et de l'âme dans le service divin. Il a insisté sur le fait qu'il n'y a pas lieu, servant Dieu, de négliger les plaisirs corporels. La relation entre le spirituel et le matériel est pour lui d'une grande importance. Et pourtant, il explique que dans les bénédictions de la *téfila*, les demandes formulées par l'homme visent très haut, à la spiritualité la plus haute.

Remarque structurelle : rabbi Juda Halévi répartit les bénédictions « intermédiaires » en couples, les *bérakhoth* de chacun des couples étant thématiquement reliées entre elles, ce qui rend compte de leur juxtaposition.

Voici ce rabbi Juda Halévi écrit à propos de la première

des bénédictions intermédiaires, « qui fait grâce de la connaissance » :

> *§ 19. « La demande qui mérite de précéder toutes les autres est celle qui a trait à l’intelligence et à l’entendement par lesquels l’homme parvient à se rapprocher de son Dieu. On commence donc par les mots : “Tu as gratifié l’homme de la capacité de connaître…” »*

En général, lorsque nous parlons de « sagesse », lorsque nous demandons de posséder la sagesse, nous pensons à de hautes capacités intellectuelles. Nous voulons avoir une meilleure mémoire, nous voulons pouvoir mieux comprendre et plus vite. Ou pour le dire dans les termes couramment utilisés de nos jours, nous voudrions avoir un quotient intellectuel supérieur. Ici aussi, il eut été apparemment possible d’expliquer : « gratifie nous de Ta part sagesse, intelligence et connaissance ; autrement dit, donne-nous un meilleur intellect. Rabbi Juda Halévi intervient et explique : la sagesse dont il est ici question se réfère à autre chose. Et en vérité, nous avons besoin d’une tout autre sagesse et c’est elle que nous demandons. L’insistance, dans cette bénédiction, porte sur *da‘at*, que nous traduisons par connaissance. « Tu es source des bénédictions, qui fait grâce de la connaissance. » La notion de connaissance nous rappelle « l’arbre de la connaissance » du récit de la Genèse. Cette connaissance est celle qui nous permet de distinguer entre le bien et le mal, entre la conduite morale et celle qui ne l’est pas. Que convient-il que

l'homme fasse et que doit-il se garder de faire[13] ?

Cette capacité de comprendre et de savoir ce qui est bien et ce qui est mal ne dépend pas de l'intelligence. Il existe des gens mauvais et très intelligents. Et il existe aussi des gens simples et droits. Le sens moral permettant de savoir ce qui est juste et permettant d'agir naturellement en conséquence, c'est cela la « connaissance » demandée. Pour l'obtenir il faut la demander et prier. Cette intelligence et cette « connaissance », « par lesquelles l'homme parviendra à se rapprocher de son Dieu ». L'homme ne peut se rapprocher de Dieu et accomplir véritablement la volonté de son Créateur que s'il possède cette intuition intime et la connaissance nécessaire à distinguer le bien du mal. C'est pourquoi nous Lui demandons de nous aider et de rendre notre connaissance plus proche de Sa volonté.

Il va dès lors de soi qu'il ne s'agit pas seulement d'une demande pour nous seuls. Nous ne voulons pas nous approcher de Dieu en solitaires. Nous voulons que tout Israël se rapproche du Saint-béni-soit-Il. Que tous connaissent Sa volonté et que tous comprennent ce qu'Il attend de nous.

Le fait même que l'homme reconnaisse que sa connaissance est limitée et qu'il a besoin de l'aide de Dieu pour comprendre est déjà en soi un important rapprochement de Dieu. Celui qui ressent qu'il est tout-puissant et sait tout ne peut se rapprocher de Dieu. Les Sages disent : de quiconque est orgueilleux, le Saint-béni-

[13] Cf. Guide des égarés, I, chapitre 2.

soit-Il dit « nous ne pouvons, Moi et lui, demeurer dans le même monde ». Un tel être ne peut accepter que quelqu'un puisse lui être supérieur. C'est pour cela que cette bénédiction a été instituée pour être la première. Par elle, l'homme admet les limites de sa connaissance et se rapproche ainsi de Dieu et prouve qu'il Le reconnaît.

« Sagesse », « intelligence » et « connaissance » constituent l'une des versions de cette bénédiction, celle qui est adoptée par les Séfaradim et les Hassidim. C'est elle que nous suivrons dans nos explications. Quelle est la différence entre ces facultés ? Elles paraissent souvent comme des synonymes parlant de la même chose.

Nous allons tenter d'en éclaircir le sens, bien qu'il s'agisse de notions spirituelles extrêmement élevées[14].

La « sagesse » – *'hokhma* – est le premier point d'émergence de l'idée, une pensée primordiale, l'éclair d'un renouvellement de sens qui constitue le début d'un long processus intellectuel. Par exemple, quelqu'un a soudain l'intuition d'une invention à laquelle nul n'avait encore pensé. Comment en est-il arrivé là ? Si on lui pose la question, il dira qu'il a brusquement perçu comme une lueur qui, l'espace d'un instant, a éclairé pour lui un chemin encore inexploré. Ce point qui a surgi dans sa tête est appelé « le point de sagesse ». C'est une divine révélation dans le cerveau de l'homme. Comme un secret intime imperceptible aux sens. Ce « point de sagesse » n'existe pas pour lui-même et pour lui donner consistance, pour le faire passer de la

---

[14] Voir à ce sujet le chapitre III du *Tania*.

puissance à l'acte, d'autres facultés intellectuelles doivent être mises en œuvre.

L'intelligence – *bina* – le stade d'élaboration de la *'hokhma*. Une fois apparu le point de *'hokhma*, il faut l'approfondir et réfléchir pour le transformer en pensée ordonnée. Il s'agit de traduire et de transposer l'idée originelle dans le monde pratique. Par exemple, un enfant rend visite un psychologue. Ils discutent et le psychologue se rend compte du fait que l'enfant a un problème dans un domaine spécifique. Le psychologue comprendre la nature du problème, c'est le stade initial. Mais maintenant il faut expliquer à l'enfant de quoi il s'agit et lui apprendre la manière de résoudre le problème. Cette faculté est la *bina*, l'intelligence. Tout le monde ne possède pas cette *bina*. Tout le monde ne possède pas la faculté de traduire ses pensées dans le monde pratique. Nos sages ont dit de la femme qu'elle avait été dotée d'un surplus d'intelligence, c'est-à-dire que la femme dispose d'une plus grande maîtrise des problèmes pratiques que l'homme. En ce qui concerne la *bérakha*, l'homme pressent aussi ce qu'est la volonté de Dieu et comprend ce qu'il convient de faire ; toutefois, il ne sait pas encore comment s'y prendre concrètement. Il ne sait pas comment changer sa conduite c'est pourquoi il demande la *bina* qui lui permettra d'y parvenir.

La connaissance, *da'at*, est la capacité morale de distinguer entre le bien et le mal, de savoir ce qu'il faut faire et ce qu'il faut ne pas faire. Parfois, la différence est très subtile. La compréhension du monde des valeurs et de la morale est une faculté supérieure, une qualité quasi

prophétique, une inspiration permettant de comprendre ce que Dieu attend de nous maintenant, en cet instant précis et dans les conditions actuelles. Il ne suffit pas de posséder la *ʻhokhma* et la *bina* permettant d'agir, encore faut-il savoir si telle conduite est bonne ou mauvaise, si cette action est bonne aux yeux de Dieu. Cela, il faut le demander et prier et pas seulement pour soi-même mais pour tout Israël.

« Qui agrée la pénitence » : Rabbi Juda Halévi, nous l'avons dit, répartit les bénédictions en couple, et indique la relation interne de chaque couple. La bénédiction « qui gratifie de la connaissance » va de pair avec la bénédiction « qui agrée la pénitence » :

> *« Il commence donc par ces mots : "Tu as gratifié l'homme de la connaissance", liés à la bénédiction qui suit immédiatement : "qui agrée la pénitence." Cela, afin que la sagesse, la connaissance et l'intelligence servent la voie de la Thora et du service, ainsi qu'on le dit (tout de suite après) : "Ramène-nous, ô notre Père, à Ta Thora." »*

Rabbi Juda Halévi nous ayant expliqué que la « sagesse » demandée n'a pas le sens intellectuel habituel, nous sommes à même de comprendre comment cette demande conduit à la quête du repentir. Nous demandons que la compréhension de la volonté divine nous aide à progresser dans le service de Dieu. Qu'elle nous amène à Son service. Telle est aussi l'intention de la guémara (Méguila 17b) qui explique la succession des bénédictions : « Pourquoi

ont-ils institué la *téchouva* après la *bina* ? Parce qu'il est écrit : "son cœur comprendra, il reviendra et il sera guéri." » Ce n'est que lorsque le cœur a compris ce qui est attendu de l'homme qu'il peut s'efforcer d'agir de telle sorte que tous ses actes le conduisent à répondre à ces exigences. Pour réussir, l'aide divine est indispensable. En effet, toutes sortes d'obstacles se dressent sur son chemin ; il demande donc que le Saint-béni-soit-Il lui vienne en aide dans l'accomplissement de sa tâche.

Le pardon : il n'est pas d'homme qui ne faute point. L'Ecclésiaste l'a bien dit (VII, 20) : « car il n'est point d'homme juste sur terre qui fasse le bien et ne faute pas. » Il lui faut donc solliciter le pardon divin ; et dans les termes propres de rabbi Juda Halévi :

> *« Le mortel ne pouvant manquer de faillir, une prière pour le pardon des péchés commis en pensée et en acte est indispensable; elle s'achève avec la bénédiction : "Dieu compatissant qui pardonne abondamment". »*

L'homme, précise rabbi Juda Halévi, faute en pensée et en actes. C'est dire qu'il lui est possible de fauter en la seule pensée, sans acte. Il ne s'agit pas seulement de pensées impies, de conceptions erronées concernant Dieu et la foi. Il peut s'agir de pensées concernant des transgressions et des conduites défendues. Cela demande réflexion, car pourquoi de telles pensées seraient-elles considérées comme des fautes. Ce qui compte, ce sont les actes et non les pensées. Si, en fin de compte, l'homme n'a pas commis de

transgression, qu’elle importance qu’il ait pu « caresser » des idées pécheresses ? Le Talmud peut être ici cité à témoin, puisque la *halakha* a bel et bien établi que « les propos du cœur ne sont pas des propos »[15], à savoir que ce quelqu’un se dit à par soi, « dans son cœur », n’a aucune signification pratique. Ce qui compte, c’est ce qu’il fait. Certains citent plaisamment l’expression d’un chant chabbatique : « les pensées sont permises… » Il est permis de penser ce qu’on veut, l’essentiel est de ne pas commettre de transgression !

Un autre enseignement des Sages semble bien renforcer cet argument[16] : « le Saint-béni-soit-Il ne tient pas compte d’une mauvaise pensée alors qu’Il tient compte d’une pensée bonne. » L’interprétation courante de ce dire est que si l’on a pensé commettre une faute et que finalement on ne l’a pas commise, cela n’est pas compté à charge ; mais que si l’on a eu l’intention de faire une *mitzva* et qu’on en a été empêché, le Saint-béni-soit-Il nous en donne le bénéfice comme si on l’avait réalisée. Il en résulte qu’une pensée mauvaise ne fait pas préjudice et le Saint-béni-soit-Il ne la considère pas comme une faute.

Mais en réalité, il n’en est pas ainsi et il faut mettre de l’ordre dans ces sources parce qu’elles ont été mal comprises.

- « Les propos du cœur ne sont pas des propos »

Cela ne concerne pas toutes les situations. Cela n’a été

---

[15] Cf. commentaire de Maïmonide sur la michna de Qiddouchîn II, 3.
[16] Qiddouchîn 39b-40a.

dit qu'à propos des règles d'acquisition et des vœux. La signification de la *halakha* est la suivante : *après* avoir fait un acte quelconque ou avoir dit quelque chose, l'action ou la parole considérée étant claire en elle-même, on ne peut pas prétendre qu'au moment où on l'a fait, on avait eu, en pensée, une intention différente. Une pensée ne peut pas supprimer un acte. Un acte dont la signification est claire et sans ambiguïté n'est pas annulé par une pensée (à supposer qu'on admette que cette personne a effectivement eu cette pensée). Par exemple, quelqu'un a vendu sa maison à un tiers et a rempli toutes les conditions légales à cet effet ; il ne peut pas prétendre ensuite que dans son esprit la vente ne serait effective qu'à une certaine condition et annuler la vente sous ce prétexte. Nous lui disons en effet que « les propos du cœur ne sont pas des propos ». Le processus de vente a été effectué comme il se doit, le vendeur ne peut pas prétendre maintenant que dans son esprit une certaine condition non formulée modifiait le sens de son action[17]. Il en va de même pour ce qui est des vœux. Un homme fait le vœu de s'interdire tous les fruits existant au monde. Il ne peut pas prétendre ensuite que son intention, lorsqu'il a fait le vœu, en limitait la portée à un seul jour. En effet, « les propos du cœur ne sont pas des propos ». Les fruits lui sont interdits à jamais et sa pensée est sans effet sur la signification de son vœu[18].

La phrase « les propos du cœur ne sont pas des propos » ne concerne pas n'importe quelle pensée en soi ; il

[17] Cf. dans ce même ordre d'idée Choul'han 'Aroukh, 'Hochen Michpat 207, 4.
[18] Cf. Choul'han 'Aroukh, Yoré Dé'a 234, 37.

s'agit d'une pensée visant à annuler un acte et une telle pensée est nulle et non avenue.

- « le Saint-béni-soit-Il ne tient pas compte d'une mauvaise pensée alors qu'Il tient compte d'une pensée bonne. »

Outre le sens courant selon lequel une bonne pensée est considérée comme un acte, et que tout se passe comme si la *mitzva* avait été réalisée alors qu'une pensée mauvaise n'est pas considérée comme une transgression et que tout se passe comme si on n'avait rien fait, les Sages ont ici une intention supplémentaire. Ce dire concerne ce qu'on appelle « l'aide d'En haut ». Lorsque quelqu'un se propose de faire une bonne action, le Saint-béni-soit-Il l'aide à réaliser son intention. Si, par contre, il avait l'intention de commettre une transgression, le Saint-béni-soit-Il ne soutiendra pas son projet. Celui qui s'entête à commettre la faute n'en sera pas empêché car, comme les Sages l'ont enseigné[19], on conduit l'homme sur le chemin qu'il a décidé de prendre.

Toutefois, bien que l'homme ne sera pas puni pour une mauvaise pensée (en particulier si elle lui est venue malgré lui) comme s'il avait effectivement commis la transgression, il ne faut en rien minimiser la gravité d'une telle pensée. Les Sages nous ont enseigné l'extrême gravité des mauvaises pensées. La guémara enseigne[20] : « ruminations de fautes sont plus dures que les fautes ! » Maïmonide explique[21] que l'essence de l'homme est dans sa pensée et c'est en cela qu'il

---

[19] Cf. Makkot 10b.
[20] Yoma 29a.
[21] *Le guide des égarés*, III, 8.

est supérieur à toutes les créatures. S'il faute en pensée, il porte atteinte à son être intime. S'il ne fautait qu'avec ses membres externes, ce serait comme une conduite animale. Mais lorsqu'il porte préjudice à sa pensée, il porte atteinte à son essence humaine tout entière.

Une pensée délictueuse rend invalide un sacrifice. Si le cohen chargé de l'offrande pense la manger hors du temps imparti ou hors de l'endroit réservé à cet effet, cette pensée invalide le sacrifice qui ne fera donc pas expiation pour ceux qui l'ont apporté. Bien que toutes les opérations aient été effectuées conformément aux règles, la pensée – l'intention – inadéquate disqualifie complètement le sacrifice.

C'est pour cela que la demande du pardon doit porter non seulement sur les actes mais aussi sur les pensées.

« Délivrance » : la bénédiction « qui délivre Israël est couplée avec la bénédiction « Dieu compatissant qui pardonne abondamment ». Rabbi Juda Halévi indique le lien intime qui les relie :

> *« Est juxtaposée à cette prière la conséquence du pardon et son signe : la délivrance de notre condition actuelle ; on commence par dire : "Vois notre misère" pour conclure par "Tu es source des bénédictions, Toi qui délivre Israël". »*

La délivrance est le signe par excellence montrant que la demande de pardon a été agréée. La délivrance signifie la fin des malheurs et de l'oppression. Il ne s'agit pas ici de la Délivrance ultime qui fera l'objet d'une autre demande dans la suite de la *'amida*. Il s'agit d'une délivrance ponctuelle

pour ainsi dire provisoire. La situation actuelle fait que la vie de tous les jours est difficile, des problèmes de toute sorte affectent l’existence individuelle et collective. On nous presse et nous harcèle et nous avons besoin d’un peu de tranquillité. Il n’est pas vivable d’être en permanence sous pression. La tranquillité que nous demandons doit nous permettre de servir Dieu de manière plus paisible : « délivre-nous vivement d’une délivrance entière, *en faveur de Ton Nom*. » Certes, la demande concerne la collectivité, mais elle comporte aussi une dimension personnelle. En effet, celle-ci ne peut être totalement occultée.

« Guérison » : Rabbi Juda Halévi dit « on prie ensuite pour la guérison physique et morale ». Ayant obtenu la connaissance appropriée et ayant pu réaliser grâce à elle une repentance sans défaut, les fautes ont été pardonnées et nous jouissons à présent de la délivrance et du repos. Nous avons atteint un parfait équilibre. Dans cette situation, il n’y a aucune raison que nous souffrions de maladies physiques ou morales ; en effet, la plupart des maladies ont des causes profondes – psychosomatiques. Elles se manifestent par des symptômes extériorisés des troubles intérieurs. Le malade va chez le médecin et celui-ci tente de le soigner par une médication qu’il juge appropriée. Mais en vérité, il ne soigne pas la cause de la maladie ; il cherche surtout à en supprimer les symptômes. La guérison véritable et la réparation authentique se situent au niveau de l’être profond, du psychisme. C’est pour cela qu’il nous a fallu demander d’abord la tranquillité d’esprit. C’est aussi ce qui mène rabbi Juda Halévi à préciser que la guérison concerne

aussi bien le corps que l'esprit. C'est pour cette raison aussi que, lorsque nous prions pour la guérison d'un malade, nous demandons pour lui 'la guérison psychique et la guérison physique.

« Bénédiction des années » : Cette bénédiction concerne la subsistance et la nourriture – puisse-t-elle être bonne et abondante. Cette bénédiction est couplée avec celle de la guérison et elles entretiennent une relation particulièrement forte :

> *« il enchaîne en demandant à Dieu de leur assurer leur nourriture pour qu'ils conservent leur vigueur, c'est la bénédiction des années. »*

Après avoir demandé la guérison, il faut demander la subsistance parce que c'est elle qui maintient l'homme en bonne santé. Le pauvre, celui dont la subsistance est irrégulière et mal assurée, court plus le risque de tomber malade. Son corps est affaibli parce qu'il ne se nourrit pas convenablement. Il manque de tout, il ne peut pas s'habiller convenablement, sa demeure est souvent insalubre et ne le protège pas des intempéries et des rigueurs du climat. Il ne peut se soigner convenablement car l'argent lui manque pour payer un bon médecin. Il ne peut pas acheter la nourriture dont il a besoin, ni les médicaments. Son mode de vie n'est pas sain, il ne fait pas de sport, ne va pas à la piscine, ne prend pas de vacances. Plus la société est pauvre et plus elle est maladive. C'est pour cela que la bénédiction de la guérison est suivie de celle concernant la subsistance.

Il convient de citer ici la guémara (Méguila 17b) qui

explique la succession des bénédictions de la *‘amida* :

> *« Et pourquoi la bénédiction sur les années vient-elle en neuvième position ? Rabbi Alexandri explique : parce qu’elle est dirigée contre les commerçants qui provoquent des hausses injustifiées des cours des marchandises. En effet, il est écrit* (Psaumes X, 15) *: “Brise le bras du méchant...” Or, David a formulé cette requête dans le neuvième psaume*[22]*. »*

Le Talmud affirme que la bénédiction des années est dirigée contre les commerçants qui font gonfler artificiellement les cours des denrées alimentaires. Les Sages ont estimé que cette bénédiction était nécessaire pour empêcher la constitution de monopoles afin que les prix ne montent pas ! Certes, le jeu du marché fait que beaucoup s’enrichissent par la hausse des cours. Toutefois, le fardeau retombe sur la collectivité, et en particulier sur les pauvres et les faibles. La lutte contre la hausse injustifiée des prix est une nécessité sociale et les Sages ont donc institué pour cela une bénédiction spéciale. Chacun d’entre nous doit veiller à ce que la vie de tous les membres de la société soit plus aisée et que tous puissent assurer honorablement leur subsistance. C’est, encore une fois, une prière pour le bien de la collectivité. Mais si les prix baissent et que tous peuvent vivre dignement, l’économie se développe et chacun profite alors du mieux être de tous.

---

[22] Et non dans le dixième, comme il ressort des éditions courantes de la Bible, car d’après la Tradition, les deux premiers psaumes sont comptés comme un seul.

« Sonne du chofar » : C'est ainsi que débute la bénédiction priant pour le rassemblement des exilés par leur retour en Eretz-Israël. « Ramène-nous ensemble des quatre coins de la terre à *notre* terre. ». Jusqu'ici, toutes les demandes collectives avaient un caractère communautaire local. Nous sommes un peuple dispersé, divisé en diverses communautés, chacune soucieuse de sa propre survie. Après avoir prié pour l'existence de notre communauté et des autres avec elle, nous prions maintenant pour la réunification de notre peuple et pour le retour à notre terre, la terre d'Israël. Nous insistons en particulier sur l'unité d'Israël, « ramène-nous *ensemble* ». Quitter l'exil, revenir au pays ne suffit pas. Il faut aussi, tout en préservant la diversité, réussir la reconstitution de notre identité de peuple *un*.

« Ramène nos juges » : La prière pour le rétablissement de la justice et du droit. Cette bénédiction est couplée avec celle du chofar sonnant le rassemblement. Quant au lien qui les unit :

> *« On prie ensuite pour la réunion des dispersés : "Qui rassemble les exilés de Son peuple Israël" et on demande aussitôt après la manifestation de la justice dont il espère le rétablissement en disant : "Et Tu règneras sur nous, Hachem, Toi seul". »*

Notre retour à la terre d'Israël n'est pas souhaité pour la tranquillité que cela nous assurerait et pour y être libres. Nous y revenons pour y rétablir la législation de la Thora. La Délivrance véritable ne consiste pas dans le seul

affranchissement de la servitude ; elle requiert aussi la libération culturelle. Le gouvernement approprié dans le Pays est celui que la Thora nous prescrit ; c’est ce que Dieu attend de nous. C’est la gouvernance juste qui convient à Israël et à l’humanité tout entière. Nous n’avons rien de bon à attendre en Israël des lois que les nations se sont données. Elles ne concernent que l’organisation de la société en surface mais elles ne sont pas préoccupées de justice vraie et la Parole de Dieu ne s’y trouve pas. Aujourd’hui, grâce Lui soit rendue, nous voyons refleurir en Israël des tribunaux fidèles à la Thora et beaucoup y recourent pour régler leurs différents plutôt qu’aux instances laïques. C’est là l’une des finalités de la *guéoula*, de la Délivrance authentique et du retour en Israël, et c’est un pas de plus qui nous en rapproche, puisse-t-elle s’accomplir prochainement dans toute son ampleur.

« La bénédiction au sujet des *minim*, et celle en faveur des Justes » : ces deux bénédictions vont aussi de pair et se répondent. D’une part, la suppression de tous ceux qui empêchent la réalisation souhaitée et attendue et, d’autre part, la préservation et la consolidation du statut des Justes.

> *« La prière suivante vise la suppression de la méchanceté et l’extirpation des impuretés*[23] *; c’est la birkat ha-minim à laquelle se rattache : ‘Al hatzaddiqim*[24] *qui implore la protection divine pour la pure élite. »*

---

[23] À entendre au sens des impuretés qui avilissent un métal précieux (NdT).
[24] En faveur des justes.

Rabbi Juda Halévi a déjà expliqué (Livre II, § 44) l'importance des Justes qu'il appelle « l'élite de l'élite ». Leur présence est indispensable pour le peuple tout entier. À l'inverse, tous ceux qui œuvrent à combattre les hommes de foi sont extrêmement nuisibles. Le bien véritable de la collectivité réside dans l'affaiblissement de leur pouvoir et de leur influence néfaste.

« Qui construit Jérusalem », suivi du « bourgeon de David » : nous arrivons enfin à un stade avancé de la Délivrance, la construction de Jérusalem et du Temple et l'avènement messianique :

> *« On prie ensuite pour la restauration de Jérusalem et pour qu'elle redevienne la résidence de Sa Présence ; et il poursuit en demandant l'avènement du Messie fils de David. Ainsi s'achèvent les requêtes ayant trait aux besoins de ce monde. »*

Le sens de la phrase « ainsi s'achèvent les requêtes ayant trait aux besoins de ce monde » n'est pas parfaitement clair. Les différents traducteurs ne s'entendent pas à son sujet. L'un d'entres eux traduit « et nous seront alors libérés des besoins mondains », rattachant la phrase à l'avènement messianique et indiquant qu'alors nous serons enfin libres de nous réjouir en Dieu parce que nous seront libérés des préoccupations triviales de ce monde. Un autre traduit d'une manière proche de celle que nous avons reproduite. Il ne s'agirait donc pas d'une remarque limitée à l'avènement messianique mais une indication venant clore la série des

bénédictions de demande pour la vie de ce monde. Certes, rabbi Juda Halévi a souligné la hauteur spirituelle des demandes et le fait qu’elles concernent des sujets sublimes, et non des questions triviales de bien-être matériel ; il n’en reste pas moins qu’elles concernent notre vie sur terre.

Il est intéressant de comparer ces bénédictions trois fois quotidiennes des jours de semaine avec les bénédictions correspondantes le jour du chabbat. Celles-ci concernent toutes la vie spirituelle et le monde en tant qu’il est imprégné de la Présence divine :

« Tu as sanctifié le septième jour… que se réjouissent en Ton règne… qui sanctifie le chabbat. »

« que Moïse se réjouisse de la part qui est sienne… Tu es Un et Ton Nom est Un… »

Tout tourne autour de la Présence divine et du chabbat. La prière de *moussaf*, prière supplémentaire des jours fastes, concerne le rétablissement du Service du Temple. Nous pouvons en conclure que les prières des jours ouvrés concernent bel et bien la vie en ce monde, tout en mettant en évidence leur valeur et la spiritualité qui les habite.

« Entend notre voix » : La dernière des bénédictions intermédiaires, bénédiction de récapitulation et de conclusion, demande que nos prières et nos demandes soient agréées. Ainsi que rabbi Juda Halévi l’a mentionné, chacun peut alors ajouter des prières et demandes personnelles, ce qu’on n’a pas fait tout au long des autres bénédictions où l’accent est mis essentiellement sur la dimension collective.

Les trois dernières bénédictions : le Service de Dieu, la reconnaissance, la paix.

Les trois dernières bénédictions, comme les trois premières, sont communes à toutes les prières, des jours ouvrés, du chabbat et des fêtes.

« Service de Dieu » : Cette bénédiction a pour objet le retour de la Présence divine dans le Temple de Jérusalem et le rétablissement du culte sacrificiel qui y était rendu. Elle fait aussi écho à la bénédiction « entend notre voix » (peut-être parce que celle-ci n'est pas dite les jours de chabbat et de fêtes). Les bénédictions intermédiaires concernaient notre vie de ce monde, mais dans la bénédiction concernant le Service rendu à Dieu nous Lui demandons : de grâce, reviens diriger le monde de façon dévoilée ! Ramène Ta Présence à Sion !

C'est ce qu'explique maintenant rabbi Juda Halévi :

> *« On prie maintenant pour que la présence de la Majesté divine redevienne perceptible à nos yeux comme elle l'était aux yeux des prophètes, des intimes de Dieu et de ceux qui sont sortis d'Égypte, disant "Puissent nos yeux voir quand Tu reviendras à Sion !" et on conclut avec les mots : "Celui qui ramène Sa Présence à Sion". »*

« Reconnaissance » : Immédiatement après la bénédiction demandant le retour de la Présence, nous nous la représentons comme si Elle était effectivement déjà présente face à nous :

> *« se représentant pour ainsi dire être face à la*

> *Présence divine, on s’incline devant Elle comme se prosternaient les Enfants d’Israël lorsqu’ils voyaient la* Chékhina *et il s’incline en disant :* Modim *dans la* birkat hodaya *qui exprime tout à la fois la reconnaissance des bienfaits divins et la gratitude pour eux. »*

Lorsqu’on s’incline au moment de prononcer cette bénédiction de reconnaissance *(modim)*, au début et à la fin, c’est pour exprimer notre gratitude pour les bienfaits dont nous bénéficions. La bénédiction énumère tout le bien qu’Il nous prodigue en tout temps et à chaque instant, Sa bienveillante, gracieuse et constante Providence.

« La paix » : C’est la bénédiction de prise de congé. Comme on se salue en se souhaitant la paix, on prend congé de la Présence divine en priant pour la paix :

> *« On ajoute enfin : “Celui qui fait régner la paix”, conclusion de la* ‘amida *; on prend ainsi congé de la Présence divine et se sépare d’elle dans la paix. »*

La collectivité

Paragraphes 17 à 19

Importance de la collectivité

L'importance de la collectivité dépasse celle des individus

Rabbi Juda Halévi a renouvelé la définition de la relation entre l'individu et la collectivité en Israël, produisant une véritable révolution dans la manière dont le judaïsme se pense lui-même. Par une étonnante synthèse de thèmes apparemment disparates disséminés dans les sources traditionnelles, la *qabbala*, le Talmud et les *midrachim* classiques, pour rabbi Juda Halévi, la collectivité, en Israël, possède une puissance particulière et constitue de fait une entité en soi. La collectivité ne se réduit pas à l'ensemble des individus qui la composent. Elle est plus que la somme de ses parties ; elle les transcende et les précède. De fait, par bien des aspects, chaque personne individuelle tire sa substance de sa participation à la collectivité. Ce n'est pas l'individu mais la collectivité qui occupe le centre et la collectivité possède une puissance supérieure à la somme des forces des individus. Bien des penseurs ont suivi les traces de rabbi Juda Halévi dans les siècles suivants et, en particulier, le Maharal de Prague et le rav Kook[25]. Sa conception domine aujourd'hui le monde des

---

[25] Le Gaon de Vilna lui-même témoignait d'une grande considération le livre du Kouzari. Un de ses proches disciples, rabbi Israël de Shklov rapporte : « Il [le Gaon]

yéchivoth en Eretz Israël.

Exaucement de la prière

La prière est exaucée lorsqu'elle est faite en commun ou si la prière de la collectivité (La répétition de la 'amida *par l'officiant)*

L'importance de la collectivité est soulignée par rabbi Juda Halévi dans sa discussion de la prière. Le texte liturgique est au pluriel, à la première personne du pluriel. Quand nous formulons nos demandes – y compris dans la partie silencieuse et, somme toute, personnelle, de la prière – nous ne disons pas « je », nous ne disons pas « donne-moi » ; nous disons « nous », « donne-nous ». Nos demandes ne sont pas privées, personnelles ; elles concernent la collectivité. Le Juif en prière ne demande pas pour lui-même, pour sa famille, il demande pour tous. L'individu n'existe pour ainsi dire pas pour soi-même, il est un membre de la collectivité et c'est ce que dit le *'Haver* concernant les demandes de la *téfila* :

§ 17 (in fine) – « On commence à demander à Dieu ce dont on a besoin en s'englobant au sein de tout Israël – et il faut ne pas enfreindre cela. Une prière, en effet, n'est exaucée que lorsqu'elle est faite pour la communauté ou dans la communauté, ou encore par quelqu'un qui aurait la même valeur que la communauté ; mais il n'en

---

recommandait d'étudier le livre du Kouzari qui est saint et pur et où se trouvent les principes fondamentaux de la foi d'Israël. » (*Ma'assé Rav*, additions, 15)

existe plus de notre temps. »

Autrement dit, la prière convenable et qui pourra être agréée – la *téfila* exaucée – est la prière de la communauté et non la prière individuelle ! L'individu ne peut prier en tant que tel que dans la mesure où il s'inclut dans la collectivité. Cela demande à être médité.

Nous sommes familiers de ces distinctions, la prière de la communauté, la prière dans la communauté et la prière du Juste. Nous savons aussi ce qu'est la prière d'un Juste comme Abraham ou Moïse qui savaient se tenir face à Dieu et réclamer, exiger et supplier jusqu'à être exaucés. Mais nous, de notre temps, nous ne possédons plus des hommes de cette trempe. Des hommes dont l'envergure embrasse celle de la collectivité entière. Des hommes capables de prier et d'être exaucés. Mais, la prière de la communauté et la prière dans la communauté, que sont-elles au juste ?

Il semble que rabbi Juda Halévi fasse allusion ici à ce que nous appelons « la répétition du ministre-officiant ». La communauté prie d'abord à voix basse, chacun priant seul. Puis, le ministre-officiant reprend la prière à haute voix. Rabbi Juda Halévi appelle la prière à voix basse « prière dans la communauté » et la reprise à voix haute « prière de la collectivité ».

Pourquoi les rabbins ont-ils institué cette répétition de la prière ? N'y a-t-il pas là, outre un double emploi apparent, une contrainte pesante pour la communauté, du type de celles que la halakha préfère généralement éviter ?

Le Talmud (Roch Hachana 34b) donne une première

réponse : « afin de rendre quittes de l'obligation de prière ceux qui ne savent pas prier. » Ceux-là s'acquitteront en répondant « amen » aux bénédictions du ministre-officiant. Mais si tel est le cas, dans le cas où toute la communauté sait prier, cette répétition devient inutile. Et, en effet, il existe bien des endroits où, lors de l'office de *min'ha*, on prie sans faire toute la répétition, en général pour raccourcir le temps de la prière au milieu des heures de travail. Toutefois, les décisionnaires ont déjà mentionné à propos du *responsum* de Maïmonide (Peer Hador, § 148), où il conclut que même là où tous sont compétents il faut pratiquer la répétition par l'officiant et qu'on ne « déracine » pas un rite institué.

Il convient d'ajouter qu'en dehors de la motivation « technique » consistant à acquitter les personnes incompétentes, cette répétition comporte aussi une dimension intrinsèque. Ce qui renforce la position des décisionnaires refusant de modifier l'usage établi. Il semble bien, d'ailleurs, que rabbi Juda Halévi lui-même y fasse allusion ici.

La prière à voix basse est dite « dans la communauté ». Chacun prie de son côté, mais tout prient ensemble, en même temps et au même endroit. Lors de la répétition à voix haute, c'est un tout autre rite. C'est alors la prière « *de* la communauté ». Comme si, au travers de la personne de l'officiant, la communauté unie priait d'une seule voix.

Il ressort des propos de rabbi Juda Halévi que les deux rites ont une grande importance. Il est important que tous les individus prient ensemble, en communauté, mais il est

encore plus important que toute la communauté soit rassemblée autour de son représentant pour le rite de la répétition. La preuve que cette prière est d'un rang supérieur, c'est que c'est seulement au cours de cette prière que peut être pratiqué le rite de sanctification de la *Qédoucha* ainsi que la bénédiction des cohanim. Que la sanctification y soit possible est bien l'indice d'une plus grande proximité de Dieu à laquelle toute la communauté se trouve élevée.

Les avantages de la prière en commun

La prière en commun : surplus de sainteté ou puissance de la communauté ?

Le Talmud (Bérakhot 7b) traite de l'importance de la prière en commun :

> *« Rabbi Yitz'haq a demandé à rav Na'hman : "pour quelle raison n'êtes-vous pas venu à la synagogue pour prier ?" Il lui a répondu : "je n'en ai pas eu la force. Il lui a dit : "vous auriez dû rassembler chez vous dix hommes pour prier." Il lui a répondu : "cela m'eut été pénible." [Il lui a dit :] "Vous auriez dû demander à l'officiant de vous faire prévenir du moment où la communauté allait prier." Il lui a répondu : "pourquoi est-ce si important de prier en collectivité ?*
> *Il lui a dit : "C'est que rabbi Yo'hanan a enseigné au nom de rabbi Chime'on bar Yo'haï – que signifie qu'il soit écrit* (Psaume LXIX, 14) *'et moi, ma*

> *prière à Toi, Hachem, au temps propice…' Quand est-ce le temps propice ? C'est le temps où la communauté prie. Rabbi A'ha fils de rabbi 'Hanina a dit, de celui-ci* (Job XXXVI, 5) *: "Oui, Dieu, la prière de la collectivité, Il ne la méprise point"*

Ce passage souligne l'importance de la prière en communauté. Mais rav Na'hman en ayant été empêché, a prié chez lui, seul. Rabbi Yitz'haq lui fait remarquer que deux possibilités s'offraient à lui :

1. Rassembler dix hommes chez soi et prier avec eux.
2. Même si l'on doit prier chez soi tout seul, il faut s'efforcer de le faire à l'heure où la communauté prie à la synagogue.

Il faut donc s'efforcer de ne pas prier en solitaire mais dans la communauté (avec un *minyane*) ou du moins avec la communauté – même de loin.

Pour expliquer l'importance de la prière en collectivité, le Talmud rapporte deux propositions. Un verset des Psaumes dit : « et moi, ma prière à Toi, Hachem, au temps propice » et un autre verset dit, dans le livre de Job : « Oui, Dieu, la prière de la collectivité, Il ne la méprise point»

Que signifie donc cette notion de *'eth ratzon*, temps propice. N'est-ce pas *a priori* étonnant ? Ne peut-on pas prier en tout temps ? Pourquoi faudrait-il un temps propice à la prière ?

Une approche un peu simpliste nous ferait penser qu'il

s'agirait d'un moment particulier de la journée, par exemple à l'instant premier où perce la lumière du soleil à l'aube. Ou, au contraire, lorsque décline la lumière du jour et que le soir va s'étendre sur la terre. Ce moment privilégié serait fixé par une loi transcendante sur laquelle il conviendrait de s'aligner pour prier. Les rabbins du Talmud ont une tout autre lecture. Le « temps propice » n'est pas fixé d'en haut. C'est le temps que les hommes se sont fixé en bas pour prier ensemble : « Quand est-ce le temps propice ? C'est le temps où la communauté prie. »

Lorsque dix hommes d'Israël se réunissent pour prier ensemble, ils génèrent une entité spirituelle nouvelle : le temps de bienveillance. On en trouve une expression dans le Traité des Pères (*Pirqé Avoth* III, 6) : « Lorsque dix hommes sont assis à étudier la Thora, la Présence réside parmi eux, ainsi qu'il est dit : "Dieu Se tient dans l'assemblée divine." »

Dix hommes d'Israël forment une entité génératrice de Présence divine. L'étude en commun et la prière en commun constituent donc une dimension autre que celle de ces mêmes conduites pratiquées en solitaire.

Le passage cite un autre verset : « Oui, Dieu, la prière de la collectivité, Il ne la méprise point" » Ce verset propose une autre dimension de la prière collective

Sur quoi porte la divergence entre ces différentes lectures, certains insistant sur « le temps propice » et d'autres sur « la force de la communauté » ?

Le rav Mochè Feinstein, l'un des principaux décisionnaires – et pour beaucoup le décisionnaire le plus

éminent du judaïsme achkénaze orthodoxe de la dernière génération (1895-1986), explique :

> *« Celui qui se fonde sur la notion de « temps propice » considère que la prière en commun est préférable parce qu'elle s'accompagne d'un surplus de sainteté, la communauté recélant un reflet de la Présence divine, et une sainteté particulière absente de l'état individuel. D'autre part, celui qui se fonde sur le verset de Job considère que la prière communautaire est préférable précisément à cause de la présence de la communauté comme telle. Dieu ne peut, en quelque sorte, ignorer cette réalité communautaire et la puissance qu'elle renferme. Cette puissance ne procède pas d'une sainteté particulière mais de la réunion des individus pour former une communauté. »*

Selon la première perspective, le fait d'être une communauté engendre la sainteté de l'endroit encore avant même que l'on ait prononcé un seul mot de la prière. Là où dix Juifs se trouvent, il y a sainteté. Selon la deuxième perspective, c'est la prière de la collectivité qui ne peut être ignorée.

La conséquence pratique de la différence entre ces deux approches est la suivante. Lorsqu'une personne étudie la Thora et que survient l'heure de la *téfila*, doit-il prier là où il étudiait, bien que seul, ou bien doit-il se rendre à la synagogue pour prier avec la communauté ? Celui pour qui

le « temps propice » désigne un surplus de sainteté présent dans la collectivité pourra prendre en compte qu'un tel surplus de sainteté existe aussi à l'endroit de l'étude (Voir la suite du passage en Bérakhot 8a), lieu aimé de Dieu, et il pourra donc prier – seul – à l'endroit où il étudiait. Celui pour qui compte plutôt la puissance de la communauté, voudra donc que l'individu se rende au lieu où la communauté prie pour prier avec elle. L'auteur du Choul'hane 'Aroukh, rabbi Yossef Karo et son commentateur achkénaze, rabbi Mochè Isserlès (dit « le Rema »), sont aussi divisés à ce sujet (Ora'h 'Hayim 90, 18) :

> *« Un lieu d'étude permanent est de plus haute sainteté qu'une synagogue et il est préférable d'y prier plutôt qu'à la synagogue, à condition d'y prier avec un* minyane. *Note (du Rema) : Et certains disent même sans minyane il est préférable de prier là où il a l'habitude d'étudier en permanence. »*

Finalité du service de Dieu

La finalité du service de Dieu de tout un chacun doit être au bénéfice de la collectivité tout entière et pas à son seul bénéfice

Le Talmud, dans ce même passage, rapporte encore un autre enseignement concernant l'importance de la prière en commun. Il illustre bien la puissance de la communauté :

> *« Le Saint-béni-soit-Il a déclaré : quiconque s'occupe de la Thora et prodigue la charité et prie*

avec la communauté, Je le considère comme s'il M'avait délivré, Moi et Mes enfants, du milieu des nations. »

La michna qui ouvre les Pirqé Avoth est bien connue :

« Le monde se tient sur trois piliers : sur la Thora, et sur la ‘avoda *et sur la charité. »*

Le passage précédemment cité semble reprendre point par point les mêmes données : « sur la Thora », « quiconque s'occupe de la Thora » ; « sur la *'avoda* » – ce terme renvoie classiquement à la notion de prière – « quiconque prie avec la communauté » ; « et sur la charité », « et prodigue la charité ». Il n'y aurait donc là rien de nouveau !?

Mais au contraire. Ce passage souligne et clarifie le sens de la michna des Avoth. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'il comporte un formidable changement de perspective. À la lecture de la michna des Pirqé Avoth, on pourrait être tenté de croire qu'il suffirait d'étudier la Thora, de prier et de pratiquer la charité pour participer à assoir le monde sur ses bases. On se préoccuperait de sa propre destinée et de son « monde futur » et aussi des autres par la charité. Le passage de Bérakhot met en garde : tu n'as rien compris ! Il ne s'agit pas d'étudier la Thora pour toi-même, de prier pour toi-même et de faire de temps en temps du bien autour de toi. Absolument pas ! Toute ta conduite doit être toujours pour le bien de la collectivité. Ta Thora et ta *téfila* doivent être au bénéfice de la collectivité. Il n'est pas dit ici : « quiconque étudie la Thora » mais « quiconque s'occupe de la Thora ». S'occuper de la Thora, être affairé à la Thora, met

en jeu tout ce qui se rapporte à la Thora. C'est faire en sorte que de plus en plus de personnes soient liées à la Thora. Que d'autres puissent étudier, enseigner à d'autres, soutenir des centres d'étude comme les *yéchivoth*, soutenir les maîtres et les sages. C'est la même expression que la liturgie a retenu pour la bénédiction de la Thora : « être occupé à la Thora.[26] » Nous avons autant l'obligation d'étudier que d'enseigner et de veiller à ce que la Thora se développe au sein de la collectivité. De même la prière n'est-elle pas une affaire privée. Il nous est demandé de prier avec la communauté. Cela signifie être relié à la communauté, en faire intimement partie, se tenir devant Dieu comme membre de la communauté. Seule une Thora communautaire et une prière communautaire sont génératrices de Délivrance : « Je le considère comme s'il M'avait délivré, Moi et Mes enfants, du milieu des nations. »

La collectivité d'Israël est une entité en soi, et la plus importante. Le service divin de chacun, son étude et sa prière, doivent être au bénéfice de la collectivité. Ce n'est qu'alors qu'elles ont une valeur authentique, susceptible d'agir sur le monde et de le rédimer. Bien entendu, chacun doit agir à son propre progrès, œuvrer à s'améliorer – rabbi Juda Halévi en a longuement parlé au début de cette partie de l'ouvrage, lorsqu'il a parlé du *'hassid*. Rabbi Juda Halévi revient sur ce thème pour indiquer que là n'est pas l'essentiel. Il n'est pas demandé à l'homme de s'élever seul et d'atteindre à de hauts niveaux de spiritualité. Il lui est

---

[26] Tel est le rite achkénaze. Le rite séfarade qui dit « au sujet de la Thora » véhicule en fait la même idée.

demandé d'élever la collectivité tout entière avec lui. Sa prière doit être pour la collectivité et son effort dans la Thora doit être au bénéfice de la collectivité tout entière.

L'effort individuel face à la collectivité

N'y aurait-il pas, toutefois, une priorité du service divin individuel agissant sur soi-même, la collectivité constituant alors une gêne dans cet effort

Le roi des Khazars n'a pas encore compris la signification de la notion de collectivité. Il s'étonne donc que la prière doive être collective. La prière individuelle permet une ferveur et une intention mieux dirigée.

§ 18. « Et pourquoi donc ? La solitude n'est-elle pas meilleure pour l'homme ? Il parviendrait à une pureté plus grande et sa pensée serait plus disponible aux préoccupations divines. »

En principe, le roi a raison. Nous savons bien ce que la prière en commun compte de facteurs de gêne et de distraction. Celui-là éternue et le téléphone du voisin se met à sonner. Quelqu'un a amené son enfant qui se met soudain à pleurer bruyamment. La synagogue est parfois loin d'être un lieu paisible propice à la ferveur et à la concentration. La présence des autres peut nous empêcher de nous exprimer librement alors qu'en solitaire nous pouvons donner libre cours à notre enthousiasme. Crier, si le besoin s'en fait sentir, bouger, atteindre à l'extase. Nous pouvons nous isoler et parler à Dieu sans que quiconque nous voit ou nous entende. La collectivité gêne l'individu, l'empêche de

s'élever. Pourquoi l'individu devrait-il accepter cela ?

Cette question en recèle une autre : pourquoi l'individu ne prie-t-il pas pour lui-même ? Pourquoi doit-il prier pour les besoins de la collectivité ? Si chaque individu priait pour lui-même, tous, en fin de compte, prieraient pour eux-mêmes !

Le *'Haver* repousse la question du roi. Il explique de trois manières la priorité de la prière en commun sur la prière individuelle.

La finalité positive de la prière

La prière a toujours le bien pour objet et il ne peut y avoir de prière qui assure le bien de l'un au détriment d'un autre

Première explication de l'avantage de la pière en commun :

§ 19. « D'abord, la communauté ne demande jamais rien dans sa prière qui implique un tort pour un particulier ; en revanche, un individu peut demander dans sa prière quelque chose qui pourrait faire du tort à d'autres individus ; et il peut même se trouver parmi ces derniers quelqu'un dont la prière lui serait nuisible. Or, l'une des conditions d'une prière exaucée, c'est qu'elle concerne ce qui sera bénéfique au monde et ne lui nuise en aucune façon. »

Un Juif s'est présenté un jour devant le rav Chlomo

Zalman Auerbach, de mémoire bénie, et lui a demandé de prier pour que son fils remporte le prix du concours biblique mondial. C'est un concours difficile où les candidats sont soumis à une énorme pression ; ils se mesurent à d'autres champions et l'aide d'en haut leur est nécessaire. Le rav refusa de donner sa bénédiction. Il ne peut en effet y avoir qu'un seul vainqueur, dit-il. Bénir ton fils signifierait donc demander que les autres échouent. Je ne peux pas demander dans une prière une chose qui serait bénéfique pour l'un et nuisible pour les autres !

Il arrive souvent que nous cherchions à obtenir quelque chose, comme un emploi envié ou chose similaire. Celui qui l'emporte le fait au détriment des autres candidats qui auraient bien voulu l'emporter eux-mêmes. Il en résulte que celui qui prie pour sa propre réussite, prie du même coup pour l'échec des autres. Ce n'est pas une prière agréable pour Dieu. La prière doit porter sur ce qui est profitable à tous. C'est pour cela que nos Maîtres ont institué que la prière devait être formulée au pluriel, pour les besoins de la collectivité et non pour ceux des particuliers. La prière amène du bien sur le monde. C'est là toute sa raison d'être. Par conséquent, si elle comportait une demande qui ne serait pas bonne, elle serait du même coup grevée d'un défaut et ne pourrait être agréée.

En fait, même une collectivité peut prier pour demander à être sauvée de ses oppresseurs et voir châtiés les scélérats ; tel est par exemple le cas de la bénédiction contre les *minim*, ennemis d'Israël. Mais précisément, le Talmud insiste sur la difficulté qu'il y eut à pouvoir formuler cette

bénédiction. Il a fallu pour cela un homme exceptionnel – Samuel le Petit – dont on savait qu'il n'avait au cœur aucune haine pour quiconque. Il fallait que cette bénédiction assure la protection d'Israël sans passer la mesure du châtiment encourus par les faiseurs de mal.

La difficulté de l'intention

Le particulier ne peut réussir à diriger sa prière avec l'intentionnalité requise et la prière de la collectivité sera plus parfaite

La deuxième explication de l'importance pour le particulier à se joindre à la prière collective :

> *« Ensuite, la prière d'un individu est rarement parfaite, sans erreur ni faute d'inattention ; c'est pourquoi il a été prescrit au particulier de prier avec la communauté et dans la mesure du possible, dans un groupe d'au moins dix hommes, afin que soit complété par les uns ce qui aura fait défaut chez les autres, par erreur ou faute d'inattention. Le résultat sera une prière parfaite, dite par la collectivité avec une pure ferveur, et la bénédiction divine descendra sur tous et chacun en obtiendra sa part. »*

Garder intacte la concentration nécessaire à l'effort de la *téfila* est extrêmement difficile. Un grand nombre des règles de la *téfila* a pour objet d'amener l'homme à la situation optimale où il se tiendra debout devant Dieu, sans gênes et sans distraction, au lieu approprié et vêtu

convenablement ; il pourra ressentir alors qu'il se tient devant le Roi des rois de rois et pourra orienter sa prière en conséquence. Et pourtant, après tous les préparatifs, nous avons du mal à nous concentrer convenablement. Les décisionnaires, conscients de la difficulté, ont diminué le niveau d'exigence pour le mettre à notre portée, demandant qu'au moins lors de la première des bénédictions, celle des Pères, nous soyons aussi présents que possible à ce que nous faisons et disons. Bien sûr, il faut *a priori* viser plus haut. Il faut de toute manière s'efforcer de prononcer correctement tous les mots et penser dans la mesure du possible à leur signification. Il sera pourtant difficile de trouver un homme qui puisse témoigner pour lui-même avoir réussi à garder intacte l'intentionnalité pendant toute la prière, du début à la fin. Le Talmud présente bien des témoignages de Maîtres qui avouent ne pas y parvenir, leurs pensées vagabondant parfois vers d'autres paysages… Les Tossafistes disent (Baba Bathra 104b) :

> *« Nul homme n'y échappe chaque jour, car personne ne peut tenir son intentionnalité correctement ; le Talmud de Jérusalem rapporte ce dire de rabbi Matnia (Bérakhot II, 4) : « je remercie ma tête de s'incliner lorsque j'arrive au passage "nous te rendons grâce…" » (c'est-à-dire que grâce à l'obligation de s'incliner il se souvient qu'il est en train de prier)*

Puisqu'il en est ainsi, nos maîtres ont institué pour nous la prière collective afin que nous demandions ensemble nos besoins communs. De cette manière, en

mettant ensemble toutes les prières particulières, il s'en trouvera au moins une pour être telle qu'elle doit être, chacun complétant éventuellement ce qui fait défaut à l'autre. L'intention de celui-ci sera irréprochable dans la bénédiction de la guérison et celle de cet autre dans celle des années, et leur ensemble final sera parfait.

Ce qui ressort de cette analyse, c'est que l'homme ne peut se tenir seul en prière devant Dieu. Il n'en est pour ainsi dire pas digne. Il est préférable pour lui de s'intégrer à la collectivité, à la manière de la Sunamite (II Rois, IV, 13) qui sut répondre à Elicha : « je ne me distingue pas du reste de mon peuple ! »

Celui qui se tient seul devant Dieu et prie éveille à son encontre le jugement divin : Qui est-il ? Est-il digne de se présenter ainsi ? Est-ce un Juste ? Est-ce un orgueilleux ? Un effronté ? Peut-être vaudrait-il mieux pour toi de te taire, de rester dans ton coin et de méditer ton repentir avant de prétendre prier ainsi ? Mais lorsque l'homme prie avec d'autres, il ne se signale pas à l'attention du jugement ; la collectivité comme telle est digne et méritante. Dieu ne dédaigne pas sa prière.

Fragilité de l'individu

L'individu ne peut pas se maintenir seul dans le monde, c'est la raison pour laquelle c'est la collectivité qui constitue ce qu'il y a d'essentiellement important au monde – et l'individu est comme nul par rapport à elle

La troisième explication de l'importance de la

collectivité par rapport à l'individu est la plus essentielle. C'est aussi celle ou rabbi Juda Halévi innove le plus. La centralité de la collectivité n'est pas relative ; elle est absolue.

> *« Qui prie pour soi-même ressemble à celui qui désirerait conserver tout seul son habitation en bon état et refuserait de coopérer avec ses concitoyens pour fortifier les murailles de leur ville. Il dépense beaucoup et reste en danger, tandis que tel autre qui participera à la communauté dépensera peu et se mettra en sécurité. Car ce qu'un citoyen aura été incapable de faire, l'autre l'aura accompli ; ainsi leur cité se maintiendra dans l'état le plus parfait possible, ses habitants jouiront tous de sa prospérité, en ayant engagé des dépenses minimes réparties avec équité et d'un commun accord.*

Il ne s'agit plus ici seulement de prière, individuelle ou collective. Il s'agit d'une position de principe : l'homme ne peut pas vivre seul. La collectivité est pour lui une nécessité vitale. La Tossefta (Bérakhot VI, 2) l'affirme avec vigueur :

> *« Ben Zoma ayant vu la population sur le mont du Temple déclara : Béni soit Celui qui a créé ces hommes pour me servir ! Combien le premier homme a-t-il peiné avant de goûter une seule bouchée ! Il a dû semer et labourer, moissonner et lier en gerbes, battre le grain, vanner, nettoyer le grain, moudre, cribler, pétrir, cuire au four – et*

ensuite seulement, il a pu manger. Et moi, je me lève le matin et je trouve tout cela à ma disposition. Combien le premier homme a-t-il dû peiner avant de pouvoir se vêtir ! Il a dû tondre la laine, la laver, la peigner, la teindre, la filer, la tisser et ensuite seulement il a pu s'en vêtir et moi, je me lève le matin et je trouve tout cela à ma disposition ! Combien d'artisans se lèvent tôt matin et s'affairent et moi, je me lève le matin et je trouve tout cela à ma disposition. »

Pour s'assurer la satisfaction de ses besoins élémentaires, nourriture, vêtement, logement, l'homme a besoin de l'aide des autres hommes. Sans eux, il serait incapable de faire face à ses besoins. Mais il suffit d'aller au marché et on y trouve tout ce dont on peut avoir besoin – et plus. Ici des fruits et là des légumes, cet étal propose des habits et cet autre des ustensiles. Chacun peut ainsi acheter ce qui lui est nécessaire. Ainsi vit l'homme au jour le jour, dans la dépendance d'autrui. Il en va de même pour ce qui est de la défense contre des ennemis. L'homme seul aura du mal à tenir bon. Il lui faudrait dépenser des sommes colossales pour fortifier sa demeure sans être sûr que cela suffise, alors que la collectivité pourra y parvenir plus aisément, avec une participation minimale de ses différents membres. C'est ce que le roi Salomon a dit dans sa sagesse (Ecclésiaste IV, 9-12) :

« Deux valent mieux qu'un seul, qui tirent un bon salaire de leur effort. S'ils tombent, l'un relèvera l'autre ; mais si l'homme seul tombe, il n'y

a pas d'autre pour le relever. Et aussi, deux couchés ensemble se tiennent chaud, mais comment le solitaire se réchaufferait-il ? Et si un agresseur les attaque, ceux qui sont deux lui tiendront tête et le fil à trois torons ne se rompra pas de sitôt. »

La vie normale de l'homme est en société. C'est ainsi que nous vivons ; celui qui se sépare de la collectivité et vit seul comme un ermite est l'exception. Il va donc de soi que la prière aussi doive être collective, car nos efforts face aux difficultés de l'existence se font du dedans de la collectivité et avec la collectivité.

Et ce n'est pas tout. Ceux qui ne s'associent pas à la collectivité et prétendent vivre à l'écart, commettent une faute morale, aussi bien à l'égard de la collectivité qu'à leur propre égard.

« Lorsque l'individu, pour faire des économies, néglige la "part de la collectivité" qui permet à sa communauté de se maintenir en bon état, il faute contre le tout et plus encore contre lui-même, car l'individu au sein de sa communauté est comme un membre dans l'ensemble du corps. Si le bras était avare de son sang lorsqu'une saignée est nécessaire, le corps se corromprait et le bras avec lui. L'individu doit donc supporter la peine, et même la mort, pour le bénéfice de la collectivité. Et l'individu doit veiller scrupuleusement à la part de la collectivité, qu'il devra donner sans faillir. »

Le particulier doit contribuer au bien de la collectivité et veiller à son intégrité. Cette obligation peut aller jusqu'à exiger le sacrifice du particulier car le bien de tous assure le bien de chacun. Et tous sont liés les uns aux autres à la manière des membres du corps.

L'extrême importance de la notion de collectivité rend nécessaire de contraindre l'homme à s'englober dans la communauté. L'homme ne comprend pas de lui-même cette nécessité et il a besoin de sages et de philosophes pour qu'ils lui enseignent cette idée. Parce qu'elle est importante et nécessaire, la Thora a institué des *mitzvoth* spécifiques qui obligent l'homme à s'associer à la collectivité. Il doit donner la charité, les dîmes, faire généreusement du bien autour de lui, etc. C'est ainsi que rabbi Juda Halévi écrit :

> *« La part de la collectivité n'étant pas accessible à l'intelligence par la déduction, Dieu l'a prescrite en ordonnant le prélèvement des dîmes, les dons et les offrandes, etc. ; c'est la portion du tout en rapport avec les biens matériels ; [la part de la collectivité] dans la conduite, ce sont les chabbat, les fêtes, les années sabbatiques, les jubilés, etc. Enfin, [la part de la collectivité] dans ce qui a trait à la parole, ce sont les prières, les bénédictions et les louanges ; et dans les sentiments, l'amour, la crainte et la joie. »*

Concernant l'aspect financier de l'association à la collectivité, la Thora institue les dîmes, les dons aux cohanim, les offrandes collectives au Temple (par le don du

demi-sicle qui servira à l'achat des deux agneaux qui seront journellement, matin et après-midi, offerts sur l'autel). Du point de vue des comportements nous avons les chabbat et les fêtes (notons que rabbi Juda Halévi a déjà donné plusieurs explications concernant la signification du chabbat et qu'il en donne ici une de plus). Les années sabbatiques et les jubilés sont des commandements socioéconomiques destinées à soulager les pauvres et à restituer les terres perdues à leurs propriétaires. Et comme on ne travaille pas la terre, on se réunit pour étudier en commun. Ces commandements assoient la dimension collective de la société. Les commandements liés à la parole, prières, bénédictions et louanges sont formulées au pluriel et pratiquées collectivement sous forme des demandes d'une collectivité debout devant Dieu et non sous forme des demandes particulières d'un individu soucieux de lui-même.

Le dernier registre est un peu plus difficile à comprendre. Pour rabbi Juda Halévi, la participation de l'individu à la vie collective s'exprime à travers toutes les expériences de la vie. Pour finir, il évoque les *midoth*, c'est-à-dire en l'occurrence les sentiments : amour, crainte, joie. Comment ceux-ci jouent à associer l'individu à la collectivité ? Il semblerait plutôt que ce soient des sentiments très personnels intervenant dans le service de Dieu tel qu'il est réalisé par chaque homme individuel. Et certes, il s'agit bien pour l'homme d'œuvrer à acquérir et affermir ces vertus en lui. Mais justement, lorsqu'il y parvient (et nous l'avons longuement expliqué ci-dessus) l'amour, la crainte et la joie ainsi acquis lui permettent de

saisir l'importance du collectif et la nécessité de s'associer à la collectivité. L'amour de Dieu, la crainte de Dieu, induisent chez l'homme l'humilité et l'accueil d'autrui. La joie mène à l'amour et à la fraternité, à la paix et à l'amitié entre les hommes. Un homme heureux sera bon envers autrui ; mais celui qui est triste et déprimé fera souffrir tout son entourage. Les vertus personnelles de l'homme le conduisent à s'associer à la communauté et elles lui sont nécessaires tant pour le service de Dieu individuel que pour le service de Dieu collectif. C'est là encore une importante innovation que rabbi Juda Halévi nous enseigne : tout aspire à la centralité de la collectivité, même ce qui semblait relever du particularisme le plus individuel.

La Providence divine

La Providence divine s'exerce sur le monde en son ensemble et l'individu se trouve englobé dans l'existence collective

Tout ce que nous avons dit ci-dessus concernant le rapport de l'individu à la collectivité relève d'une dimension anthropologique universelle et qui n'est pas spécialement juive. Les grands philosophes ont tous – chacun à sa manière – parlé de la nécessité de la vie en société, disant par exemple que l'homme est politique par nature. Rabbi Juda Halévi a bel et bien cité Platon pour lui attribuer la paternité de la notion de la « portion du tout ». C'est pourquoi la Tossefta que nous avons citée plus haut se rapporte au premier homme, père de l'humanité, qui était

seul au monde et a dû se débrouiller seul. En effet, il ne s'agit pas de quelque chose qui relèverait du judaïsme mais de quelque chose d'anthropologiquement universel.

Mais voilà : cette conception semble contraire à la conception juive traditionnelle. Celle-ci accorde une grande importance à la conduite de chacun. Chacun est soumis à des *mitzvoth* qui lui incombent et lorsqu'il les pratique il est appelé « juste » et il mérite une belle récompense. Et s'il ne les pratique pas, il mérite un châtiment. L'homme est donc jugé selon ses actes. Une Providence individuelle est à l'œuvre dans le monde. Les Justes sont assurés de recevoir leur salaire et ceux qui méritent un châtiment ne doivent pas espérer y échapper. Par conséquent, chacun vit pour lui-même et sa propre destinée et il ne dépend en rien de la collectivité.

Rabbi Juda Halévi commence par déraciner cette conception pour la remplacer par une approche révolutionnaire. Dans le judaïsme lui-même, la communauté est l'essentiel et le plus important – et pas l'individu. Telle est aussi la manière dont la Providence individuelle gère le monde. Certes, il existe une Providence individuelle, récompense pour les uns et sanction pour les autres. Toutefois, cette « comptabilité » ne contredit pas la notion de « collectivité d'Israël » composée de Justes, de gens moyens et de « méchants » – terme qui traduit assez mal le mot *rach'a*[27]. Comment, peut-on se demander, se conduire de manière uniforme à l'égard d'une collectivité

---

[27] Le *rach'a* ne se préoccupe pas de la volonté divine. Il agit à sa guise mais n'est pas nécessairement mauvais (NdT).

par définition complexe ? La conduite du Juste appelle le bien et celle du *rach'a* réclame sanction. La réponse est que la sentence sanctionne la majorité. Si la majorité est juste, elle en sera récompensée et si la majorité est « injuste » elle sera punie. Toutefois, le sort individuel de chacun au sein de la collectivité – récompense du juste et punition du « méchant » – sera garanti dans le monde qui vient. Et peut-être même en partie déjà en ce monde. Mais le Saint-béni-soit-Il a décidé que ce monde serait jugé en fonction de la majorité des membres de la collectivité.

> *« La dimension divine est semblable à la pluie qui abreuve une certaine région, lorsque la terre en est globalement digne, bien qu'il puisse s'y trouver des individus qui ne la méritent pas ; ils en bénéficient pourtant grâce à la majorité. Au contraire, une région peut être privée de pluie parce que la terre en est globalement indigne ; or, il peut s'y trouver des individus qui l'auraient méritée mais ils en sont privés à cause de la majorité. Telles sont les sentences de la justice divine en ce monde-ci, Dieu réservant la récompense des individus méritants dans le monde qui vient ; et même en ce monde-ci, Il leur donnera une belle compensation et leur fera un peu de bien par lequel ils seront distingués d'entre leurs voisins. Mais peu échapperont totalement au châtiment universel. »*

Rachi a déjà eu recours à ce principe dans son commentaire sur la Thora (Chemoth XII, 22), à propos de la plaie

des premiers-nés : « une fois la permission donnée au destructeur de nuire, il ne distingue plus entre *tzadiq* et *rach'a.* » Pourquoi les Hébreux ont-ils dû marquer leurs portes avec le sang de l'agneau pascal ? Dieu ne saurait-Il pas distinguer les Hébreux des autres ? Mais lorsqu'une sanction a été décidée contre une collectivité, la sentence est appliquée collectivement, sans acception de personne. Le juste ne peut pas se réclamer de son innocence pour prétendre être sauvé lorsque la collectivité sombre. Il existe une expression traduite du yiddish : « le juste en fourrure ». Lui est au chaud tandis que le monde grelotte de froid. Un soi-disant juste préoccupé uniquement de sa propre destinée, de son élévation spirituelle égoïste, indifférent à ce qui l'entoure. Lorsque Dieu propose à Moïse (Chemoth XXXII, 10) : « Laisse-Moi et que Ma colère s'enflamme contre eux et que Je les détruise – et de toi, Je ferai un grand peuple ! » Moïse refuse (*ibid.*, verset 32) : « ou Tu leur pardonne, ou Tu m'effaces de Ton livre ! » La valeur individuelle de Moïse, aussi grande soit-elle, ne pèse pas lourd à ses propres yeux sans la présence collective de tout Israël.

L'objectif du service divin

Selon rabbi Juda Halévi, la finalité du service divin est ce monde-ci, contrairement à Maïmonide pour qui le service divin a pour objet de nous faire gagner le monde qui vient

Rabbi Juda Halévi considère la collectivité d'Israël comme l'essence fondamentale. Cette conception s'associe chez lui à l'importance que revêt à ses yeux la terre d'Israël et toutes deux complètent le triptyque fondamental : le

peuple vivant sur sa terre en ce monde, avec amour et crainte et dans la joie (voir ci-dessus).

Selon lui, l'objectif de la Thora étant d'instruire les hommes quant à la manière de vivre en ce monde, et comment le rédimer et l'amener à sa plénitude, par le dévoilement de la souveraineté divine ici-bas, l'homme doit parvenir à servir Dieu même au travers de ses jouissances physiques terrestres. Du même coup, tout ce que la Thora dit à propos de rétribution – sanction et récompense – concerne les affaires de ce monde. Certes, le monde qui vient existe et le salaire des justes leur est assuré et les méchants y recevront leur châtiment, mais la finalité de la vie en ce monde, c'est cette vie même. C'est pour cela qu'il est important de vivre en Eretz Israël et nulle part ailleurs. C'est le sommet de la plénitude. Le monde qui vient n'est pas un but. Le but, c'est de vivre en sainteté en ce monde, de sorte que l'homme puisse éprouver en ce monde la délectation du monde qui vient.

Cela ne s'accorde pas avec la conception de Maïmonide. Pour ce dernier, le service de chaque particulier revêt une importance capitale. Il l'amène à s'élever jusqu'à la saisie du divin, ce qui l'amène à la vie du monde qui vient. La finalité n'est pas le boire et le manger, et la joie, mais l'étude de la Thora et la recherche de la sagesse. L'homme doit s'atteler à se libérer des préoccupations de ce monde pour s'affairer à la Thora et aux *mitzvoth*. La souveraineté politique d'Israël a aussi pour finalité de faciliter à l'homme la vie selon la Thora en le débarrassant des ennemis qui cherchent à l'en empêcher.

Voici un exemple de cette approche (Règles concernant les rois, chapitre XII, règle 4) :

> *« Les sages et les prophètes ne désirent pas les temps messianiques afin de dominer le monde entier, ni pour soumettre les Gentils, ni pour être exaltés par les nations, ni pour manger, boire et se réjouir, mais afin d'être disponibles pour la Thora et sa sagesse, et qu'ils ne subissent le joug d'aucun oppresseur qui voudrait les en empêcher, afin d'obtenir la vie du monde qui vient. »*

Pourquoi notre ardent désir des temps messianiques ? Ce n'est pas pour changer le monde, mais pour pouvoir nous occuper tranquillement de la Thora et mériter ainsi le monde qui vient. Ce monde n'est que le moyen pour y parvenir. Le sommet, c'est le monde qui vient ; celui-ci n'en est que l'antichambre.

Et voici encore ce qu'écrit Maïmonide concernant le salaire et le châtiment mentionnés dans la Thora (Règles du repentir, chapitre IX, règle 1)[28] :

> *Une fois connu ce point que la récompense couronnant la pratique des commandements et le bonheur mérité par notre fidélité à la voie du Seigneur, c'est la vie du monde à venir, puisque l'Écriture déclare : « Afin qu'il t'arrive du bonheur et que tu prolonges tes jours » (Deutéronome XXII, 7); et, au contraire, que la vengeance tirée des impies qui ont abandonné les sentiers de la justice prescrits*

[28] Voir *Le livre de la connaissance*, PUF, Quadriges, 1961, 1990, pages 415-416.

dans la Loi, c'est la peine du « retranchement », puisque l'Écriture déclare : « Cette personne devra être retranchée : sa faute est en elle. » (Nombres, XV, 57) *– on peut s'étonner de rencontrer partout dans la Loi des formules de ce genre : « Si vous obéissez, voilà le bien que vous pouvez espérer et si vous faites la sourde oreille, voilà le malheur qu'il vous faut redouter », et de constater que toutes ces sanctions abondance et famine, guerre et paix, royauté et abaissement, résidence en Terre Sainte et exil, heureuse entreprise et ruine, et toutes les autres dispositions de l'Alliance concernent le monde d'ici-bas. Certes, toutes ces clauses ont été avérées et restent véritables. Lorsque nous accomplissons tous les Commandements de la Loi, toutes les félicités de ce monde nous échoient, mais quand nous les enfreignons, tous les malheurs nous atteignent qui sont énoncés dans la Loi. Pourtant, ces félicités ne constituent pas la récompense finale de l'observation des commandements, ni ces malheurs la vengeance dernière qui est tirée du transgresseur de toute la Loi, et voilà comment on pourra résoudre le problème que posent ces données. Le Saint, béni soit-il, nous a donné cette Loi, qui est un arbre de vie : quiconque accomplit tout ce qu'elle prescrit et en a une connaissance achevée et adéquate mérite grâce à elle la vie du monde à venir, proportionnellement à*

l'importance de ses œuvres et à l'étendue de sa sagesse. Dieu dans la Loi nous donne l'assurance que si nous accomplissons la Loi joyeusement et de bon cœur et si nous méditons constamment sa sagesse, Il éloignera toute calamité, maladie, guerre, famine, et autres fléaux analogues, qui nous mettraient dans l'impossibilité d'accomplir la Loi. Au contraire, Il nous accordera largement toutes les félicités, abondance et paix, prolifération d'argent et d'or, qui nous soutiendront dans notre effort pour accomplir la Loi, en nous dispensant de consacrer tout notre temps à nous procurer les nécessités matérielles, en nous donnant au contraire le loisir d'étudier sa sagesse et de mettre en pratique ce qu'elle prescrit afin de mériter la vie du monde à venir. »

La voie de Maïmonide est aussi celle qui sera suivie par rabbi Mochè Hayyim Luzzatto, comme l'indiquent ces quelques lignes du début de son *Sentier de rectitude*, ouvrage extraordinaire destiné à guider l'homme dans sa recherche de la pureté et de la sainteté :

« Or, nos sages nous ont enseigné que l'homme n'a été créé que pour se réjouir en Dieu, et jouir de la splendeur de Sa Présence, qui est la jouissance véritable et la délectation la plus délectable de toutes celles qui se peuvent trouver. Le lieu véritable de cette délectation, c'est le monde qui vient, car c'est lui qui a été créé de la manière appropriée à cette fin. Mais le chemin pour

atteindre l'objet de notre désir passe par ce monde[29]*.* »

Mon père et maître a grandi dans le giron du mouvement du *moussar*, et *Le sentier de rectitude* fut pour lui un guide de chaque instant. Il a vécu toute sa vie selon les principes énoncés dans ce livre. Très jeune, il le connaissait déjà par cœur. Et pourtant, il ne parvenait pas à s'entendre avec les quelques lignes que nous venons de citer. Voici ce qu'il écrit dans son livre, *Hegyoné Mochè* (page 345), à l'occasion du Jour de l'Indépendance.

« *Je dois avouer que je demeure depuis toujours hésitant à la lecture de ce passage du début de ce livre si important. Il n'y a aucune allusion dans la Thora au fait que la finalité essentielle serait le monde qui vient. Toute notre Thora est Thora de vie, entée en ce monde. Elle est tout entière tournée vers la réalisation des* mitzvoth *au quotidien. Et quant à leur rétribution remise au lendemain, dans le monde qui vient, elle n'apparaît pas comme un principe important. En effet, la finalité de l'homme et sa vocation ne sont pas de "se délecter et de recevoir salaire", mais de créer et de construire. Et lorsque nous traitons d'Israël, nous devons savoir que notre vocation nationale est de bâtir la souveraineté céleste en ce monde, car la souveraineté céleste ne se dévoile que sur terre. Et pour l'obligation qui nous*

[29] Début du premier chapitre. Voir Moïse Hayyim Luzzatto, *Le sentier de rectitude*, PUF, Points-sagesses, 1956, 1996.

incombe d'œuvrer à ce dévoilement, nous ne pouvons la remplir qu'en fondant la souveraineté politique qui est nôtre, l'État d'Israël, qui est le moyen et le fondement du dévoilement de la souveraineté céleste. »

Revenons maintenant à la *téfila*.

Pourquoi le particulier ne prie pas pour lui-même mais prie la prière collective avec la communauté ? Parce que toute l'existence juive individuelle se passe en ce monde-ci. C'est ici qu'elle participe à rédimer et amender le monde pour y installer la souveraineté divine. Pour ce faire, le peuple d'Israël doit agir en ce monde pour l'amener à sa plénitude. Dans cette perspective globale, l'individu n'a pratiquement pas de signification. Il ne peut agir seul. Il ne peut le faire qu'en tant que membre de la collectivité d'Israël. C'est pourquoi la prière efficace et exaucée est spécifiquement la prière de la collectivité. Elle seule peut agir et être agréée – et non la prière de l'individu.

La relation au monde qui vient

Le monde qui vient dans la prière

La prière de la ‘amida *ne fait aucune référence au monde qui vient*

Pourquoi, dans la *‘amida*, ne demandons nous rien qui ait trait au monde qui vient ? *A priori*, nous aurions pu nous attendre à ce que les Juifs demandent d’obtenir l’accès au monde des félicités après leur mort. D’obtenir la vie éternelle après avoir quitté ce monde-ci. L’existence du monde qui vient, du monde de la rétribution, est pourtant l’un des principes de la foi d’Israël. Comment se fait-il donc que ceux qui ont établi la liturgie du rituel ont-ils pu passer cela sous silence ? N’est-ce pas suffisamment important ?

Certes, dans l’un des textes de clôture du rituel, *ouva letzion*, « un libérateur viendra… », on trouve une référence et une demande explicites à la vie du monde qui vient :

> *« Ainsi, puisse être Ta volonté, Hachem notre Dieu et Dieu de nos Pères, que nous que nous gardions Tes lois en ce monde et que nous obtenions de vivre et de voir et de jouir du bien et de la bénédiction aux jours du messie et de la vie du monde qui vient. »*

Mais pourquoi cela n’a-t-il pas trouvé la place qui devrait lui revenir dans la *‘amida*, qui est une prière autrement importante et au cours de laquelle nous sommes considérés comme debout directement face à Dieu ?

Ce que nous disons dans la bénédiction « En faveur des Justes » :

> *« ... Et donne une bonne rétribution à tous ceux qui font confiance à Ton Nom en vérité... »*

semble viser aussi la vie de ce monde et n'implique aucune référence explicite au monde qui vient.

L'objectif véritable

Le véritable objectif est d'obtenir la dimension de vie spirituelle du monde à venir déjà durant la vie en ce monde

Le roi des Khazars qui a remarqué l'absence d'une demande concernant le monde qui vient dans la *téfila* de la *'amida* rappelle toutefois lui-même que le *'Haver* lui en avait déjà expliqué la raison :

> *§ 20. « Celui qui prie pour se joindre de son vivant à la lumière divine, qui prie pour la voir de ses propres yeux et qui prie pour accéder au niveau de la prophétie – il n'est pas pour l'homme de plus grande proximité de Dieu –, celui-là a déjà prié sans aucun doute pour obtenir plus que le monde qui vient. S'il parvient à ce degré, il a déjà du même coup obtenu le monde qui vient. »*

Le *'Haver* a expliqué à quel point les bénédictions de la *téfila* visent haut en spiritualité et qu'elles ne concernent pas seulement la vie matérielle, terrestre. Il va de soi que l'aspiration des Juifs en ce monde est de vivre une vie spirituelle. C'est, certes, la vie d'un être possédant un corps

physique, avec tout ce que cela comporte de difficultés et d'épreuves, mais c'est précisément le sens de l'effort à accomplir pour s'élever de degré en degré vers des niveaux toujours plus hauts de spiritualité. Nous demandons de voir de nos yeux le dévoilement de la *Chékhina : « puissent nos yeux voir Ton retour à Sion ! »* celui qui demande une telle chose prouve que tout son être est tendu vers la proximité de Dieu et l'attachement à Lui. Un tel état est déjà de la nature du monde qui vient.

Une idée similaire a déjà été énoncée dans le premier discours (par exemple Livre I, §§ 103 à 111). Mais maintenant, après l'examen des bénédictions de la *téfila*, elle apparaît dans toute son amplitude. Non seulement ce qui concerne le monde qui vient n'a pas été explicitement évoqué dans la Thora, il n'en est pas non plus question dans la *téfila*. Ce qui signifie que si nous ne demandons pas cela dans la prière où nous énumérons tous nos besoins et demandons à Dieu de les satisfaire, ce ne peut être que parce que ce monde ci et le monde qui vient sont si étroitement liés que l'un ne va pas sans l'autre. Les Juifs visent une vie à la fois matérielle et spirituelle en ce monde et c'est en vue de cela que nous prions. Non pas matérielle d'une part et spirituelle d'autre part, ce qui serait une approche dualiste incompatible avec le monothéisme d'Israël. Mais simultanément matérielle et spirituelle, que la vie physique soit spiritualisée et que la vie spirituelle ne reste pas abstraite mais soit en prise sur le concret du monde. Nous voulons voir de nos yeux la Présence divine reposer sur le monde et atteindre à ce niveau d'attachement à Dieu. Rabbi Yaaqov a formulé

quelque chose d'analogue dans les *Pirqé Avot*[30] : « un instant de repentir vrai et de bonnes actions en ce monde vaut plus que toute la vie du monde qui vient. »

La relation de l'homme à Dieu

Le non-Juif ne se souvient de Dieu qu'au moment de sa mort, tandis que le Juif vit en permanence avec Lui

Pour expliquer cela de manière plus profonde, rabbi Juda Halévi propose un apologue.

Un roi avait un ami fidèle qui était très proche de lui. Il arrivait que cet ami doive partir en voyage et jamais il ne demandait au roi de l'accompagner ni de lui donner une escorte protectrice. Les autres habitants de la cité, dont toutes les pensées n'allaient pas au roi, qui ne lui rendaient pas visite et ne l'invitaient pas chez eux, réclamaient pourtant sa protection chaque fois qu'ils devaient quitter la ville – et ils savaient, d'ailleurs, que leur demande rencontrerait la faveur du roi et qu'ils seraient entendus.

L'apologue décrit la différence entre Juifs et non-Juifs face à la mort. Le voyage, c'est la mort, passage de ce monde vers l'autre. Toutes les grandes religions admettent une vie après la mort terrestre. Dans l'apologue, les habitants de la ville ne se préoccupent vraiment de s'assurer la protection du roi que lorsqu'ils partent en voyage. Ce qui signifie que ce n'est qu'au moment de la mort qu'ils recherchent la proximité de Dieu. Ils tiennent alors à avoir à leur côté un

---

[30] Chapitre IV, 17.

prêtre qui « facilite » leur passage, les absout de leurs péchés et leur assure une place au paradis. Les Juifs, quant à eux, ne craignent pas la mort. Le Juif qui a vécu ici-bas en s'efforçant d'accomplir la volonté divine a déjà atteint ainsi un degré de vie spirituelle authentique. Le passage vers le monde qui vient n'est pas un voyage vers l'inconnu. Les deux mondes ne sont pas sans relation ni communication. Le Juif est relié à Dieu tout au long de sa vie et n'a donc pas besoin d'investir des efforts particuliers pour se rapprocher de Lui précisément au moment de mourir. Cela dit, comme rabbi Juda Halévi l'a expliqué dans les § 108 et suiv. du Livre I, le Juif n'est pas pressé de terminer le séjour de ce monde et d'arriver au monde qui vient. En effet, déjà en ce monde il expérimente les bienfaits de la vie spirituelle. Il vit déjà en ce monde une vie vraie, une vie de plénitude. S'il n'est pas pressé de quitter ce monde pour l'autre, il ne craint pourtant pas la mort ni le passage dans l'au-delà.

Mon père avait l'habitude d'expliquer que la différence entre le non-Juif et le Juif au moment de la mort de la manière suivante : au moment de mourir, le non-Juif fait appeler à son chevet un prêtre ou un homme de religion. Ce n'est pas le cas du Juif. Au contraire, si un cohen – un prêtre, dont la fonction est aussi d'enseigner la Thora et de servir de juge au tribunal – se trouve là, on le fait sortir afin qu'il ne se rende pas impur. Nous n'avons pas besoin de prêtres au moment de mourir. Le judaïsme est Thora de vie. La mort est impureté et elle est contraire à la sainteté.

Les Qaraïtes

Paragraphes 22 à 42

Rabbi Juda Halévi entreprend ici une grande confrontation avec les Qaraïtes. Il s'agit d'une secte juive qui avait rejeté la tradition orale et qui était assez virulente en son temps et attirait en son sein de nombreux « rabbanites », c'est-à-dire des Juifs resté jusque là fidèles à la tradition. Les historiens ne s'accordent pas sur l'importance numérique de la secte. Certains prétendent qu'aux neuvième et dixième siècles, près de quarante pour cent de la population juive étaient Qaraïtes. D'autres affirment que ce nombre est très exagéré.

En tout état de cause, tout le monde admet qu'il s'agissait d'un mouvement dominant qui attirait beaucoup de Juifs. Elle a été active pendant près de deux cent cinquante ans, depuis la fin du huitième siècle jusqu'au début du onzième siècle. On pourrait comparer cela à la manière dont le mouvement « libéral » et le mouvement « conservateur » se sont propagés au États-Unis de notre temps.

Les chefs des Qaraïtes étaient des sages versés dans les Écritures et ils étaient très actifs. Ils cherchaient à convaincre du bien fondé de leurs thèses par des méthodes variées et parvenaient à leurs fins auprès d'un large public. Ils écrivaient des épitres et des lettres, rédigeaient des livres traitant de Thora et de halakha selon leur point de vue, fondaient des communautés et, d'une manière générale,

provoquaient une intense effervescence spirituelle. De plus, pour diverses raisons, beaucoup de Juifs préféraient quitter la communauté juive traditionnelle qui possédait pouvoirs et autorité autonomes sous la domination musulmane, pour être considérés comme appartenant à une autre religion. Ce schisme s'est produit dans le judaïsme parallèlement à celui qui s'est produit en islam entre les Sunnites et les Chiites. Il est possible que cette atmosphère de division idéologique ait eu une influence sur les Juifs et préparé le terrain de la confrontation et de la rupture.

Naturellement, les chefs de la communauté traditionnelle se sont trouvés contraints de répondre aux allégations des Qaraïtes qu'ils ne pouvaient ignorer. Les « grands d'Israël » qui ont écrit des livres à cette époque ont tous traité du sujet ; le premier fut le rav Saadia Gaon dans son livre *Croyances et opinions*, et d'autres suivirent. Rabbi Juda Halévi a vécu quelques deux cents ans après Saadia Gaon et il fut aussi contraint de se mesurer à ce problème.

La foi des Qaraïtes

Les Qaraïtes ne croient qu'en la Thora écrite ; ils l'expliquent selon leur compréhension et rejettent l'autorité des Sages

Afin de comprendre les propos de rabbi Juda Halévi, nous devons exposer et expliquer les principales thèses des Qaraïtes.

Cette secte, fondée par un Juif nommé Anan ben David a fait son apparition au huitième siècle. Cet homme, fils aîné

de l’exilarque se vit refuser la succession et ce fut son frère cadet qui fut nommé. Refusant de se soumettre à cette décision, Anan se révolta et fut emprisonné. Pour finir, il fondit un nouveau mouvement religieux.

Les Qaraïtes ne croient que dans la Thora écrite refusant catégoriquement toute autorité à la Thora orale. Celle-ci ne fut pas révélée à Moïse et transmise ensuite par lui et après lui. De même considèrent-ils que les chefs d’Israël n’ont aucune autorité pour prendre des dispositions ou décréter des lois contraignantes auxquelles la communauté devrait se soumettre. Seule compte la loi écrite.

Comment les Qaraïtes expliqueront ils la Thora dans les cas où elle ne s’est pas formulée de manière explicite ?

Le principe directeur est que chaque homme l’expliquera selon sa compréhension. Ils se sont basés pour arriver à cette conclusion sur le verset (Deutéronome XXX, 11 et 14) : « cette loi ne te dépasse pas et n’est pas éloignée de toi… car la chose est très proche de toi, en ta bouche et en ton cœur pour la réaliser. » La Thora a été donnée, affirment-ils, à chacun selon sa compréhension. Mais, sachant bien eux-mêmes que tout un chacun est incapable de dominer le sujet en son entier, ils ont fini par établir eux aussi une tradition législative expliquant les *mitzvoth* d’après le sens textuel immédiat, sans que cette tradition soit supposée contraignante. Chaque particulier a le droit de s’en écarter si son avis en la matière diverge sur tel ou tel point. De même, dans le cas de certaines *mitzvoth* comportant des détails

d'application non explicités dans la Thora, comme les *téfilines*, l'abattage, la circoncision, etc., il existe une tradition précise passant de génération en génération appelée « le fardeau de l'héritage ». Cette tradition n'est pas pour eux d'origine divine mais transmet simplement la manière de faire telle qu'elle se serait manifestée immédiatement après la révélation de la Thora. Cette coutume ancestrale se serait conservée chez eux.

Le qaraïsme accorde donc une grande place à l'individu face à son créateur et à la responsabilité de l'homme vis à vis de lui-même. Cependant, cette approche supprime l'autorité de leurs propres sages, ce qui a eu pour effet d'empêcher la formation d'une direction stable et écoutée, chacun n'en faisant qu'à sa guise. Des tentatives ont eu lieu d'adopter une conduite uniforme pour tous.

Les Qaraïtes et la pratique des mitzvoth

Les Qaraïtes s'efforcent de pratiquer les mitzvoth *avec zèle ; leurs explications du texte de la Thora semblent plus proches de la lettre du texte*

Les Qaraïtes possédaient des conduites particulières dans la pratique de leurs *mitzvoth* qui vue de l'extérieur semblaient difficiles à réaliser. Par exemple, ils pratiquaient avec assiduité le chabbat, et expliquaient les versets de manière littérale. Le verset (Chemoth XXXV, 3) : « vous ne ferez pas brûler de feu dans vos demeures le jour du chabbat » s'interprète pour eux comme signifiant l'interdiction d'avoir un feu allumé chez soi le chabbat. Ils restaient donc le

chabbat dans l'obscurité, sans chauffage et sans moyen de manger des aliments chauds. De même, le verset (Chemoth XVI, 29) : « que nul ne sorte de son lieu le jour du chabbat » s'interprète littéralement, chacun devant rester là où le chabbat l'a surpris à son début, sans pouvoir en bouger. Le chabbat devenait ainsi pour eux un jour de mortification.

Cela conduit le roi des Khazars à déclarer :

> *§ 22. « Pour moi, je constate qu'ils manifestent un plus grand zèle religieux que les Rabbanites. »*

Ils semblent plus dévoués à la pratique des *mitzvoth* parce qu'ils se sont soumis à des règles difficiles à exécuter. Cette attitude contredit évidemment la conception du *'Haver*, qui milite pour une pratique équilibrée des *mitzvoth*, par amour, crainte et joie.

De même, l'affirmation selon laquelle il ne faudrait prendre en compte que ce qui est écrit dans la Thora, celle-ci ayant été révélée directement par Dieu, et dédaigner totalement la Thora orale humainement transmise, pourrait sembler logique et convaincante. Le simple bon sens adhère à une telle attitude. L'homme préfère comprendre les versets de la Thora sans complications inutiles à ses yeux et non comme l'expliquent les Sages. Le roi des Khazars soutient aussi cette attitude :

> *« J'ai entendu leurs arguments ; ils sont plus probants et s'accordent mieux avec le texte de la Thora. »*

Rabbi Juda Halévi s'attaque donc de manière frontale

au qaraïsme. Sans se faciliter la tâche et sans faux-fuyants, il soulève deux questions problématiques : 1) Les Qaraïtes sont authentiquement pieux et sont plus stricts et dévoués que les Rabbanites. 2) L'argumentation des Qaraïtes est plus rationnelle et leurs explications semblent plus proches des intentions de la Thora.

Le rôle des mitzvoth

Les mitzvoth *sont le mode selon lequel l'homme s'attache à la dimension divine ; afin que ce lien se maintienne, il faut les effectuer de manière précise conformément à la volonté divine*

Les Qaraïtes accordent une grande priorité à la responsabilité individuelle et permettent à chacun d'interpréter la Thora à sa guise, sans être assujetti à un cadre exégétique contraignant. Dans cette perspective, la Thora énonce l'idée d'une *mitzva*, mais laisse les détails relatifs à son mode de réalisation à l'arbitraire des décisions particulières. Cette attitude s'oppose radicalement à la conception rabbinique traditionnelle. Pour le judaïsme traditionnel, chaque *mitzva* comporte des règles d'application précises et détaillées ; ce sont ces règles qui permettent de pratiquer les *mitzvoth* de manière exacte, et sans elles, il est impossible de réaliser la volonté divine qui s'y exprime.

Pour le *'Haver* qui discute avec le roi, les choses sont encore plus claires. Le roi n'a-t-il pas entendu dans son rêve « ton intention est agréée, mais ta conduite ne l'est pas » ?

Pour s'approcher de Dieu, la bonne volonté ne suffit pas. Il y faut des actes et ceux-ci ne peuvent être laissés à l'aléatoire des interprétations individuelles. Comment chacun pourrait-il prétendre décider comment il convient de pratiquer une *mitzva* ?

> *§ 23. « N'avons-nous pas déjà dit que la spéculation, la ratiocination, les conjectures, en matière religieuse, ne mènent pas à la volonté divine ; autrement, nous devrions admettre que les dualistes, les éternistes, les tenants des influx astraux, ceux qui font retraite dans les montagnes et ceux qui brûlent leurs enfants dans le feu, s'emploient tous avec un grand zèle à se rapprocher de Dieu. »*

Tout le monde veut se rapprocher de Dieu, mais personne ne sait comment. Ce n'est qu'après que Dieu S'est révélé à Israël au mont Sinaï et lui a expliqué quelles étaient les *mitzvoth* qu'il devait accomplir, qu'il a su quelle était la voie qu'il faut suivre. Mais cela ne suffit pas encore. Sachant quelles sont les *mitzvoth*, encore faut-il savoir comment les pratiquer.

> *« Or, nous avions déjà admis qu'on ne se rapproche de Dieu qu'en observant les commandements de Dieu eux-mêmes parce qu'Il connaît leur mesure, leur graduation, leur temps et leurs lieux et ce qui en dépend et qui, parfaitement respectés, procureront l'agrément de Dieu et l'union avec la dimension divine. »*

Les *mitzvoth* ne sont pas dénuées de signification et ne requièrent pas seulement notre obéissance pour prouver notre soumission à Dieu. Au contraire, les *mitzvoth* sont des actes intentionnels précis, et ce n'est qu'en les réalisant à la manière voulue par Dieu qu'il est possible de se rapprocher de Lui. Les *mitzvoth* ont un sens et une finalité et obéissent donc à des principes divins précis et l'homme ne peut laisser ces détails à son appréciation personnelle.

Rabbi Juda Halévi en veut pour preuve le commandement concernant la construction du Tabernacle. *A priori*, il eut été possible de donner des instructions générales concernant le plan d'ensemble de la construction et des ustensiles et laisser les hommes libres de décider de tous les détails. Ils auraient construit un bâtiment approprié et des ustensiles répondant aux besoins du service. Autel, candélabre, table, etc. Mais nous voyons que telle n'était pas la volonté divine. La Thora décrit longuement et en détail le Tabernacle et les ustensiles du culte. Elle donne des mesures précises de chaque planche et de chaque voilure, la longueur et la largeur de chaque pièce du « mobilier ». De plus, dans la description de la réalisation, la Thora répète dix-huit fois que tout a été fait exactement comme Dieu l'avait ordonné à Moïse. Ce n'est qu'une fois le travail achevé de la manière la plus exacte possible, que la Présence divine est venue reposer sur le Tabernacle. Pour que la dimension divine repose sur les œuvres de l'homme, celles-ci doivent être conformes à la volonté divine concernant les *mitzvoth*. Tout écart provoquera une inadéquation de la conduite à son but.

Et rabbi Juda Halévi ajoute alors un élément

fondamental concernant l'association entre Dieu et l'homme.

> *« L'achèvement de la construction entraîna la descente de la Présence divine car les deux principes qui sont les piliers de la Thora avaient été observés, à savoir 1) la reconnaissance que la Thora vient de Dieu et 2) son acceptation par la communauté avec un cœur fidèle. Or, la construction d'un Tabernacle avait été prescrite par Dieu et toute la communauté avait participé à son érection. »*

Pour que la dimension divine s'attache à l'homme, deux conditions doivent être remplies. D'une part, les commandements donnés par Dieu concernant l'action et, d'autre part, la réalisation des commandements divins par l'homme dans l'intention de faire Sa volonté d'un cœur entier. L'homme doit vouloir accomplir la volonté de Dieu et non la sienne. Il ne peut être question de faire des choses conformément à l'idée que l'homme s'en fait et espérer qu'il se relie à la dimension divine. Mais aussi, il faut que l'action se fasse de par la volonté pleine et entière de l'homme. Elle ne peut lui être imposée car elle serait alors sans valeur. La dimension divine ne saurait s'y attacher.

Le modèle de la nature

De même que le monde naturel fonctionne conformément à des lois précises, de même le lien entre l'esprit et le corps ne peut se maintenir que grâce à des lois précises

Il ne faut pas s'étonner du fait que la réalisation des *mitzvoth* doive être précise et exacte. Tout le fonctionnement du monde et de la nature se fait par des règles précises. Il existe diverses sortes de plantes et diverses sortes d'animaux. Comment chaque espèce a-t-elle été formée de manière à être différente des autres ? Ne sont-elles pas en fin de compte formées à partir des mêmes éléments ? Mais les infimes différences de proportions produisent de grandes différences dans leurs conséquences.

> *« Il est vrai que les qualités naturelles sont prédisposées à subir cette action selon leurs proportions de chaleur, de froid, d'humidité et de sécheresse, et cela deviendra un palmier, et cela une vigne, et cela un cheval et cela un lion. Mais nous sommes incapables de déterminer ces proportions ; si nous le pouvions, nous serions capables de produire par exemple du sang, du lait, du sperme à partir d'humeurs dont nous déterminerions le mélange. Nous pourrions même créer des animaux dans lesquels résiderait l'esprit ou fabriquer un équivalent du pain, à partir de choses non comestibles, en proportionnant chaleur, froidure, humidité et sécheresse. »*

La nature fonctionne avec des mesures d'une extrême précision. L'homme ne peut la comprendre ni l'évaluer. C'est pourquoi il est incapable de créer des végétaux ou des animaux mais seulement de se servir de ceux qui existent. L'homme sait utiliser les forces de la nature mais il ne peut pas les produire ni en créer de nouvelles.

De même qu'il est impossible de changer les lois de la nature, et qu'il est impossible de modifier des compositions pour insuffler une âme dans une matière qui n'y est pas préparée, de même est-il impossible de faire réaliser des actions par l'homme et d'espérer que s'y attache la dimension divine, si ce n'est grâce à des instructions claires et précises de Dieu Lui-même.

Les efforts inutiles des Qaraïtes

Les Qaraïtes font des efforts et se livrent à des mortifications mais ils n'accomplissent pas en cela la volonté divin. Seule la Thora orale peut en montrer la voie

La première question du roi des Khazars est dorénavant sans objet. Il prétendait voir dans les Qaraïtes des serviteurs de Dieu plus empressés que les Rabbanites, vu leur conduite et leurs mortifications. Mais il apparaît maintenant qu'il n'en est rien. Sont-ils plus empressés que ceux qui sont même prêts à sacrifier leurs enfants par le feu en l'honneur de leurs dieux ? Est-ce qu'ils s'isolent dans les montagnes comme des ermites pour se rapprocher de Lui ? Le véritable service de Dieu ne se mesure pas à l'effort ou au degré de mortification. Il n'y a pour Israël qu'une seule voie authentique, c'est celle des *mitzvoth* que Dieu a prescrites dans Sa Thora. La pratique exacte des *mitzvoth* est la seule voie pour se rapprocher de Dieu et s'attacher à Lui. Et le seul examen approprié consiste à vérifier si les commandements ont été pratiqués conformément à Sa volonté.

Pour y parvenir, il est impossible de se fier à l'opinion

personnelle ; on ne peut se fier qu'à Sa seule parole.

Mais possédons-nous des instructions d'origine divine quant à la manière de pratiquer toutes les *mitzvoth* ?

Pour ce qui est des *mitzvoth* pour lesquelles la Thora a décrit en détail la manière de les pratiquer, nous savons exactement quoi faire et comment faire. Mais comment se conduire dans le cas des *mitzvoth* où tous les détails n'ont pas été explicités ? C'est là qu'intervient la Thora orale, qui explicite l'intention de la Thora écrite. Nous avons besoin des Sages de la Thora orale pour qu'ils nous expliquent l'intention de la Thora, soit grâce aux règles directement confiées à Moïse, soit grâce aux méthodes d'exégèse données à Moïse et par lui transmises à ses successeurs. Méthodes qui enseignent comment interroger le texte pour qu'il livre ses réponses. Les paroles des Sages sont celles du Dieu vivant et elles nous enseignent la volonté de Dieu ; en pratiquant ainsi les *mitzvoth*, l'homme se rend apte et digne de s'attacher à la dimension divine.

L'intangibilité des Écritures

Il existe un accord total concernant le fait qu'il est interdit de prétendre « corriger » les Écritures là où il pourrait sembler qu'il y aurait une erreur

Le *'Haver* traite à présent de l'importance de la tradition de la Thora orale, sans laquelle la Thora écrite reste incompréhensible. Pour prouver son argument, le *'Haver* a recours à la lecture exacte du texte de la Thora, sa vocalisation, sa ponctuation et son accentuation. Il

démontrera ensuite que la tradition du sens et du contenu n'est pas moins importante que la tradition de lecture « technique ».

Le choix du *'Haver* de passer par la précision de la tradition de la lecture n'est pas fortuit. Les Qaraïtes n'étant fidèles qu'à la Thora écrite sont devenus des experts chevronnés de la version exacte du texte traditionnel. Les meilleurs des Massorètes ont été des Qaraïtes et le judaïsme rabbinique s'appuie sur leurs livres et leurs décisions dans ce domaine. Par exemple, tout le système vocalique n'a été fixé qu'au dixième siècle à Tibériade ; c'est la raison pour laquelle il est connu sous le nom de système tibérien. C'était l'apogée de la période qaraïtes. Certains prétendent que la plupart des grammairiens de cette génération étaient Qaraïtes. C'est sans doute pour cela que rabbi Juda Halévi a choisi cet angle d'attaque : partir de l'accord complet existant dans le domaine de la tradition de lecture correcte du texte biblique.

Le *'Haver* commence par rappeler l'interdiction de « corriger » le texte traditionnel. Même si on peut avoir le sentiment qu'il y aurait une erreur, le texte reste intangible. Il ne s'agit pas, bien évidemment, d'une erreur de copiste. Celle-ci est rapidement décelée par comparaison avec des textes vérifiés et réputés fiables. Par « erreur » on entend ici une graphie universelle, présente dans tous les exemplaires connus et reconnue comme originelle ; et pourtant, elle présente des difficultés grammaticales ou syntaxiques. Par exemple, le verset de Psaumes XXIV, 3-4 :

« Qui montera sur la montagne d'Hachem
et qui se tiendra en Son saint lieu ?
Celui aux paumes propres et au cœur pur
Qui n'a pas élevé en vain ma personne
et n'a pas prêté de serment mensonger. »

D'après le contexte, le mot *nafchi*, « ma personne », semble bel et bien fautif. On s'attendrait à « sa personne » *(nafcho)*. En effet, Dieu ne parle pas dans le Psaume à la première personne mais à la troisième[31]. Peut-on se permettre de « corriger » l'« erreur » ? Évidemment non ! Et c'est le roi des Khazars lui-même qui le reconnaît :

§ 24. « Si on donnait au raisonnement licence de trancher sur ces questions et d'autres similaires, il faudrait corriger tous les livres : d'abord leurs lettres, puis les mots, les conjonctions, la vocalisation, enfin les neumes ; et le sens serait modifié.[32] »

Si on se permettait de modifier le contenu des textes d'après la logique humaine – compte tenu des occurrences nombreuses où le dire biblique ne répond pas à notre conception de la cohérence textuelle – la Bible entière s'en trouverait bouleversée de fond en comble. On commencera par de petites retouches, une lettre apparemment fautive ici ou là, puis des mots entiers et des versets. On remettra en cause la lecture et on changera la vocalisation, la

---

[31] Commentaire d'Abraham Ibn Ezra : « il est écrit *nafchi*, par façon de parler, pour l'honneur de Dieu. »

[32] Dans l'édition Even Chmouel, il y a une différence de numérotation des paragraphes 24 à 31. Nous suivons quant à nous la numérotation classique de Ibn Tibbon et de l'édition Cheilat.

ponctuation et ainsi de suite. Chacun le fera suivant sa propre conception de ce que le texte devrait dire. Pour finir, le texte aura perdu toute signification et toute valeur.

Toute modification du texte massorétique est donc absolument et totalement proscrite, à quelque niveau que ce soit. Ce qui signifie que nous devons conserver le texte exactement comme il nous a été transmis par les générations passées.

Or, n'est-il pas merveilleux que le texte nous soit ainsi parvenu et ait été préservé sans que se posent à son sujet des questions significatives quant à la version autorisée ? Les milliers de copies qui en ont été faites sont exactement restées fidèles à la même version[33]. Il n'y a pas d'autre exemple de cela dans toute l'histoire mondiale. Il va quasiment de soi que lorsqu'on copie un livre source un grand nombre de fois, des erreurs de copistes nombreuses se manifestent. Nous en voyons l'exemple dans les exemplaires manuscrits du Talmud, que ce soit celui de Babylone ou celui de Jérusalem. Les « coquilles » et les leçons divergentes y sont pléthore. Ce qui n'est pas du tout le cas pour le texte biblique. Là, génération après génération, tous sont restés scrupuleusement fidèles au texte original.

La Tradition de lecture

Il existe une tradition remontant à Moïse lui-

[33] À l'exception des graphies plénières et défectives ; à ce sujet, le Talmud a déjà témoigné du fait que nous ne sommes pas experts en la matière (Qiddouchine 30a).

même concernant la manière de prononcer et de lire le texte de la Thora

Le *'Haver* demande au roi :

§ 29. « Sous quelle forme crois-tu que Moïse ait confié son livre aux Enfants d'Israël ? »

Comment Moïse a-t-il écrit la Thora sous la dictée de Dieu ? Était-elle d'un seul tenant, sans séparation entre les lettres et les versets ? Était-elle vocalisée ? Les neumes s'y trouvaient-ils ?

Le roi répond :

§ 30. « C'était sans aucun doute un simple livre sans voyelles ni neumes, tels les rouleaux que nous connaissons aujourd'hui. »

La Thora a été sans aucun doute écrite sans addition quelconque aux lettres et aux mots tels que nous les connaissons[34]. On n'y trouve pas de ponctuation marquant par exemple la fin d'un verset, mais les mots sont distincts les uns des autres et souvent les paragraphes. Pas non plus de signes vocaliques. Comment savons-nous donc comment lire le texte ? Un mot non vocalisé peut souvent être lu de plusieurs manières. Le texte peut aussi être découpé différemment selon l'idée qu'on se fait du sens supposé. Qui nous dira comment lire le texte de la Thora ?

[34] Et voici ce qu'écrit Nahmanide dans son introduction à la Genèse : « or, il semble bien que la Thora écrite feu noir sur feu blanc… ne comportait aucune séparation entre les mots ; elle pouvait être lue dans la perspective des Noms divins ou à la manière dont nous la lisons dans la perspective de la Thora et des *mitzvoth*. Elle a été donnée à Moïse dans la perspective de la Thora et des *mitzvoth* et oralement dans celle des Noms divins. »

C'est évidemment que nous devons nous fier à la tradition de lecture telle qu'elle nous a été transmise par nos pères qui l'avaient reçue de leurs pères qui l'avaient reçue de la génération à qui Moïse l'a enseignée dans le désert.

La langue hébraïque s'est développée au cours des ans. Des signes vocaliques sont apparus, puis des signes de ponctuation et d'accentuation (les neumes). Avec le développement de la langue, la lecture du texte s'est « améliorée » elle aussi.

> *§ 31. « Les Massorètes ont mis les sept rois[35] et les neumes comme signes des formes traditionnelles reçues et transmises depuis Moïse. »*

Sachant par tradition comment lire la Thora, comment prononcer chaque mot, comment découper le texte, ils ont ajouté des signes conventionnels pour désigner chacun de ces détails de sorte que quiconque prendrait le livre en main connaîtrait d'emblée la lecture traditionnelle exacte. Ces signes n'ont rien changé à la lecture ; ils en ont fixé les formes de manière à préserver la tradition telle qu'elle avait été reçue d'âge en âge.

Tous sont donc d'accord, Qaraïtes et Rabbanites, quant au fait que la tradition de lecture de la Thora et sa prononciation se sont transmises intactes depuis Moïse et que, sans cela, nous ne saurions pas comment la lire. Par conséquent, affirme le *'Haver*, si nous avons besoin de la tradition pour savoir comment lire, combien plus en avons-

---

[35] Les sept voyelles principales.

nous besoin pour comprendre ce qui est écrit !

Forme elliptique de beaucoup de mitzvoth

> *Beaucoup de* mitzvoth *ont été écrites dans la Thora sous forme elliptique très générale et il est impossible de comprendre comment les pratiquer sans l'explication de la Thora orale*

Les Qaraïtes prétendent que toute tradition est inutile pour comprendre la Thora. Ils entendent par là une tradition faisant autorité et qui, comme telle, s'impose à tous. Pour eux, on peut comprendre la Thora tout simplement en la lisant. Le roi le rappelle :

> *§ 34. « C'est ce que disent les Qaraïtes. Mais, après avoir reçu la lecture parfaite de la Thora, ils se passent de la tradition. »*

Et voici – à nouveau – la deuxième objection du roi concernant les Qaraïtes :

> *« J'ai entendu leurs arguments ; ils sont plus probants et s'accordent mieux avec le texte de la Thora. »*

La Thora devrait être comprise selon son sens immédiat et non d'après la lecture qu'en donne la Thora orale. Celle-ci sollicite souvent les versets et les explique d'une manière totalement différente de leur sens simple. Les Qaraïtes semblent donc plus fidèles à la parole divine qu'elle nous fut donnée par Moïse au Sinaï !

Le *'Haver* repousse radicalement cet argument. En

effet, fait-il remarquer, de nombreuses *mitzvoth* sont énoncées de manière elliptique, au point qu'il est impossible de savoir comment les pratiquer si on s'en tient au seul sens apparent du texte littéral[36].

Il commence à déployer maintenant tout un éventail d'exemples illustrant la difficulté qu'il vient de soulever. Et il ne s'agit pas de cas secondaires ou de *mitzvoth* « mineures ». Il s'agit de commandements occupant une place importante dans la vie des hommes.

Le calendrier

« Ce mois-ci sera pour vous le commencement des mois ; il est premier pour vous des mois de l'année. » (Chemoth XII, 2) La Thora prescrit ici l'ordre des mois du calendrier hébraïque, jumelé avec le commandement d'avoir à « garder le mois du printemps » (Deutéronome XVI, 1) qui implique le cas du mois surnuméraire. Il s'agit d'une *mitzva* fondamentale puisque sans elle il est impossible de fêter les solennités du calendrier en leur temps. Est-il possible, de par le simple énoncé des versets, de savoir comment mettre en œuvre ces commandements ? Le verset n'indique même pas ce que c'est que le « mois » !

§ 35. « Ne vois-tu pas, lorsqu'il [Moïse] a dit aux Enfants d'Israël : ce mois-ci sera pour vous le commencement des mois, qu'ils auraient pu être dans le doute : parlait-il des mois des Égyptiens au milieu desquels ils vivaient ou bien des mois

---

[36] Abraham Ibn Ezra écrit dans l'introduction à son commentaire sur la Thora : « parce que tu ne trouveras dans la Thora aucune *mitzva* expliquée de manière exhaustive. »

des Chaldéens qui vivaient avec Abraham à Ur Kasdim ? Étaient-ce des mois solaires ou des mois lunaires ? S'agissait-il de méthode pour faire concorder les années lunaires avec les années solaires comme le fait la science du 'ibbur[37] *? »*

Or, les Qaraïtes utilisent le calendrier hébraïque de manière absolument identique à celle des Rabbanites, ce qui ne laisse pas d'être surprenant ! Même mois, mêmes cycles et même treizième mois. Pourquoi ? Cette détermination du calendrier ne ressortit à rien de scripturaire. C'est la Thora orale qui l'établit[38]. Ce qui conduit le *Kouzari* à dire, un peu plus loin :

§ 38.[39] *J'aimerais connaître leur réponse sur la question de "ce mois-ci" ! Je vois leurs maîtres suivre les Rabbanites pour l'ajout d'un deuxième mois d'Adar mais s'opposer à eux à propos de l'observation de la nouvelle lune de* Tichri. *« Comment, disent-ils, vous avez observé le jeûne de Kippour le 9* Tichri *!? »*[40]*. Ne seraient-ils pas*

---

[37] La science du *'ibbur, littéralement « de la gestation » ou embolisme, permet de remettre en phase l'année lunaire avec l'année solaire de telle sorte que d'une manière générale les mois lunaires concordent avec les saisons.* L'année lunaire serait comme « grosse » d'un mois supplémentaire qui naitrait lorsque le décalage entre les deux cycles deviendrait trop important, un treizième mois (Adar 2) s'ajoutant en fin de cycle lunaire. Cette année de treize mois est appelée « embolismique ». Voir à ce sujet le « cycle métonique » (https://fr.wikipedia.org/wiki/Cycle_m%C3%A9tonique) (NdT).

[38] Voir à ce sujet le commentaire long d'Abraham Ibn Ezra sur ce verset.

[39] § 39 dans l'édition d'Even Chmouel. C'est le roi des Khazars qui parle dans ce passage (NdT).

[40] Le mois peut avoir 31 jours chez les Qaraïtes, au lieu de 29 ou 30 jours chez les Rabbanites. Par conséquent, ces derniers auraient fixé le jour de Kippour au 9 Tichri du calendrier qaraïte au lieu du 10, date prescrite par la Thora (NdT). [Voir *Encyclopaedia Judaïca*, s.v. *Karaïtes*, volume 10, colonnes 778-779]

couverts de honte, eux qui ne savent pas, lorsqu'ils intercalent le mois embolismique, si le mois en question est Elloul *ou* Tichri*, ou si c'est le mois de* Tichri *ou de* Marhechvan *lorsqu'ils ne l'intercalent pas*[41] *?*

L'abattage rituel

La Thora n'a donné aucune indication concernant le mode d'abattage. Elle s'est contentée de dire (Deutéronome XII, 21) : « tu immoleras de ton gros ou menu bétail… de la manière que Je t'ai prescrite. » Comment le fait-on ? Par la nuque ou par la gorge ? Faut-il trancher seulement la trachée artère ou aussi l'œsophage ? Pas un mot à ce sujet dans la Thora écrite. Et la Thora n'a pas seulement omis de nous dire comment effectuer l'abattage, elle nous dit de l'effectuer « comme […] prescrit » ! Autrement dit, des instructions ont dû être données qui n'ont pas été consignées par écrit. (Rabbi Juda Halévi lui-même ne souligne pas ce dernier point.) Que la Thora passe sous silence une chose aussi fondamentale que l'abattage des animaux pour s'en nourrir ne peut s'expliquer que par le fait qu'elle sait bien que nous en avons reçu l'explication – et donc la tradition – oralement.

Or, tous ne sont pas habilités à procéder à l'abattage. Non seulement faut-il avoir été spécialement formé pour ce faire, mais de plus l'abattage d'un non Juif n'est pas autorisé (cf., par exemple, Houline, chap. I, michna 1). Il ressort des propos de rabbi Juda Halévi que les Qaraïtes respectent cet interdit. La

---

[41] Le mois d'Elloul précède Tichri qui est suivi de Marhechvan.

Thora fait référence négativement à une situation où quelqu'un d'Israël mangerait de l'abattage d'un non-Juif (Chemoth XXXIV, 15) : « que tu ne contractes alliance avec l'habitant du pays… et qu'il t'invite et que tu manges de son abattage. »[42] Mais en fait, où la Thora a-t-elle interdit cet abattage ? Elle n'a rien dit au sujet du mode d'abattage, de qui est habilité à le faire ni pourquoi l'abattage du non-Juif doit être interdit. Rien d'explicite à ce sujet !

§ 35. « Pourquoi les sacrifices des Gentils ont-ils été interdits ? Quelle est la différence entre l'immolation de la bête, son écorchement et les autres opérations ? »

Pourquoi seul l'abattage du non-Juif est-il interdit, alors que s'il a écorché la bête et procédé à d'autres préparatifs, tel le découpage ou le désossage, la chair de l'animal sera permise ? On est bien forcé d'admettre qu'on ne le sait que par tradition orale.

L'interdiction des graisses ‘helev

La Thora mentionne en plusieurs endroits l'interdiction de consommer certaines graisses animales appelées *'helev* (le suif). Par exemple (Lévitique VII, 23) : « aucune graisse *('helev)* de bœuf, de mouton ni de chèvre vous ne mangerez. » Mais qu'est-ce exactement que ce *'helev* interdit à la consommation ? Nous connaissons d'ailleurs un autre terme pour dire « graisse » : *choumane*. Qu'est-ce donc que

[42] Voir Maïmonide, Règles de l'abattage, IV, 11 : « l'animal abattu par un non-Juif est considéré comme charogne et celui qui en mange est passible de flagellation de par la Thora, ainsi qu'il est dit “il t'inviterait et tu mangerais de son abattage”. Le texte ayant mis en garde contre l'éventualité de manger de son abattage, il est clair que [le produit de] cet abattage est interdit. »

le *choumane* permis ?[43] La Thora ne le dit pas. Que doit donc faire celui qui, ayant abattu la bête, veut la préparer à la consommation ? Quelles sont les parties qu'il devra écarter, parce qu'interdites ?

Les Qaraïtes ont adopté une règle d'interdiction de graisses provenant de la partie postérieure de l'animal, ou plus exactement de la racine de la queue. Un verset dit en effet (Lévitique III, 9) : « sa graisse *(= son 'hélev)* la queue entière contre l'échine il l'enlèvera. » Cela implique qu'il y aurait une graisse interdite au niveau de la queue de l'animal. Mais les Rabbanites l'autorisent, affirmant que cette graisse n'a pas été interdite et que d'ailleurs elle n'est pas *'hélev* mais *choumane*[44]. Si donc, dit le *'Haver*, les Qaraïtes interdisent la queue avec sa graisse, quelles sont exactement les parties concernées. Jusqu'où faut-il extirper la graisse de la queue ?

> *« De même la queue, interdite chez eux, est-elle bien définie ? Peut-être l'un n'en retire que l'extrémité tandis que l'autre retire la croupe tout entière. »*

Étant donné que la Thora n'a rien dit à ce sujet et que

---

[43] Voir Nahmanide s/Lévitique III, 9 qui explique longuement la différence entre *'helev* et *choumane*.

[44] C'est ce qu'écrit Maïmonide (Règles de nourritures interdites, VII, 5) : « il existe trois sortes de graisses appelées *'hélev* qui entrainent la peine de retranchement. La graisse qui est sur les entrailles, celle sur les deux reins et celle sur les flancs. Mais la queue est permise à la consommation et sa graisse n'est appelée *'hélev* qu'en rapport aux offrandes présentées sur l'autel, de même que sont ainsi appelés les reins et la membrane graisseuse qui enveloppe le foie *(yotéreth 'al hakaved)* dans le même contexte. De même dit-on, au sens figuré, "le gras de la terre" ou "le gras du froment" pour dire la partie la meilleure. Puisqu'on prélève ces parties pour être brûlées en offrande, on les appelle *'hélev*, car il n'y a là rien qui soit bon si ce n'est ce qui Lui est offert. C'est pour cela qu'il est dit à propos du prélèvement de la dîme "quand vous en prélèverez le gras – c'est-à-dire le meilleur". »

pourtant ils pratiquent cet interdit, il faut bien qu'ils le fassent en vertu d'une tradition.

Les oiseaux comestibles

Quels sont les oiseaux dits « purs », c'est-à-dire permis à la consommation ? La Thora a donné des caractéristiques précises pour distinguer les mammifères purs de ceux qui ne le sont pas : ruminants et ayant un sabot corné et fendu. Ce n'est pas le cas en ce qui concerne les volatiles. Elle donne une liste nominative de vingt-quatre volatiles impurs, d'où l'on peut déduire que tous les autres seraient purs. Mais tout le monde ne sachant pas identifier toutes les espèces d'oiseaux, comment saura-t-on si tel oiseau est permis ou non à la consommation ? La Thora orale nous en a donné les caractéristiques. Voici ce que Maïmonide dit à ce sujet (Règles des nourritures interdites, I, 16) : « tout oiseau qui déchire et mange (ce que nous appelons “rapace”), nous savons qu'il appartient à ces espèces interdites. Et celui qui ne déchire pas pour manger, s'il possède l'une des trois caractéristiques suivantes, il est pur ; un doigt supplémentaire ou un gésier ou que son gésier peut être écorché manuellement. » Mais les Qaraïtes, comment sauront-ils si un oiseau est pur ou non, si ce n'est les oiseaux que nous connaissons par leur nom et dont nous savons qu'ils sont purs, comme la colombe ou le pigeon ?

> *« J'aurais aimé qu'ils m'indiquent comment distinguer l'oiseau permis de l'oiseau défendus, en dehors de ceux qui sont connus, comme le pigeon et la tourterelle. D'où savent-ils que la poule, l'oie, le canard et la perdrix ne font pas partie des*

oiseaux impurs ? »

Déplacement le chabbat

« Que nul ne sorte de son endroit au septième jour. » (Chemoth XVI, 29). La Thora a explicitement interdit aux Hébreux dans le désert de sortir ramasser la manne le jour du chabbat. Cet interdit, toutefois a été formulé d'une manière assez vague pour souffrir diverses interprétations.

> *« Je souhaiterais qu'ils me définissent le* maqom *(l'endroit) dont il est question dans le verset : "que nul ne sorte de son endroit". Est-ce sa maison, sa cour ou sa propriété, si elle a plusieurs cours ? Est-ce sa rue, son quartier, sa ville ou ses faubourgs ? En effet, le mot* maqom *possède tous ces sens et d'autres encore. »*

Les Qaraïtes interprètent ce verset comme signifiant que l'on ne doit pas sortir de chez soi le chabbat. La Thora orale explique que le commandement se rapporte à la question des « domaines », soit deux mille coudées à partir de la lisière de la ville selon les Scribes et douze mils selon la Thora.

Travaux interdits

Quels sont les travaux interdits le chabbat ? La Thora ne les a pas explicitement énumérés. « Tu ne feras aucun travail » (Chemoth XX, 10 et alia) nous dit-elle. Mais c'est quoi, exactement, un travail ? Elle nous prescrit de nous reposer et de donner repos à nos serviteurs (Deutéronome V, 14) : « afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. » Cela laisserait penser que les travaux interdits seraient des

travaux pénibles, contraires à l'idée de repos, les activités légères n'impliquant aucune fatigue étant quant à elles licites. Or, même les Qaraïtes admettent que ce n'est pas le cas :

> *« Je désirerais qu'ils me définissent le travail* (melakha) *interdit le chabbat. Qu'est-ce qui nous empêche de nous servir d'un calame et d'encre pour corriger la Thora alors qu'il nous est permis de transporter un lourd rouleau, une table et toutes sortes d'aliments pour nourrir des hôtes, à ne pas se ménager la peine qui est celle d'un hôte pour ses invités qui, eux, se reposent alors que lui est dans la peine et, plus encore, ses serviteurs et ses femmes alors qu'il a été dit : afin que ton serviteur et ta servante se reposent comme toi. »*

D'une part, tracer un petit caractère pour corriger un document est considéré comme un travail interdit alors que cela ne demande guère d'efforts – ce que les Qaraïtes reconnaissent eux aussi, alors que, d'autre part, il serait permis de se fatiguer à déplacer le jour durant des objets pesants. Il est permis de recevoir des invités et de s'affairer toute la journée à satisfaire leurs désirs, bien que cela nuise au repos de toute la maisonnée. S'il nous fallait recourir au seul texte écrit, il nous serait impossible d'aboutir à ces conclusions. Force est donc de reconnaître qu'il existe une tradition orale qui explique l'intention précise de la Thora dans ce domaine.

L'interdiction de monter un animal et l'interdiction du

commerce

Ces deux activités sont interdites par décision rabbinique ; or, il apparaît que les Qaraïtes se soumettent eux aussi à ces interdits. Le *'Haver* recourt à leurs propres sources pour leur en faire l'objection[45] :

> *« Pourquoi est-il interdit de monter le chabbat les animaux des Gentils ; pourquoi le commerce a-t-il été défendu en ce jour ? »*

La Thora a expressément ordonné le repos de nos animaux domestiques *(Chemoth XXIII, 12 et alia)* : « afin que se repose ton bœuf et ton âne. » Elle n'a pas exigé le repos des animaux des non-Juifs. Les deux activités incriminées ne comportent aucun effort pénible, alors pourquoi les Qaraïtes s'en abstiennent-ils le chabbat ? Ils doivent nécessairement se fonder sur une tradition pour la compréhension littérale de ces versets.

Lois commerciales

La Thora n'est pas prolixe de détails concernant les lois commerciales ; elle s'est contentée de quelques notions dans le domaine des relations sociales. Un juge ne pourrait traiter des affaires commerciales en ne se fondant que sur la Thora écrite. Il doit nécessairement recourir à d'autres sources fiables pour obtenir des instructions détaillées lui permettant d'en juger.

> *« J'aimerais bien qu'ils arbitrent entre deux plaignants d'après les péricopes* ve'éllé ha-

---

45 Comme l'expliquent les commentateurs traditionnels du Kouzari, *Qôl Yehouda* et *Otzar Nehmad*.

michpatim *et* ki tétzé[46].

Ces passages sont emplis de textes législatifs, mais ils ne se suffisent pourtant pas à eux-mêmes. Des traités entiers du Talmud sont nécessaires à leur élucidation. Sans les règles qu'ils nous enseignent, le système judiciaire serait paralysé.

Les lois sur les héritages
Dans ce domaine,

> *« Les textes les plus simples de la Thora sont ardus, à plus forte raison les textes ardus ; pour interpréter la Thora on ne peut que s'appuyer sur la Loi orale.*

Même là où la Thora s'est attardée sur certains cas, les détails explicites sont insuffisants pour pouvoir établir des règles de droit permettant à un tribunal de se prononcer avec certitude. Et s'il en est ainsi dans ces situations, combien plus est-ce vrai dans les cas où elle se contente d'effleurer le sujet. Par exemple, s'agissant de questions d'héritage, ce n'est qu'après la requête formulée par les filles de Tzélof'had que la Thora a énoncé, en quelques versets (Nombres XXVII, 6 à 11), des principes relatifs à ces problèmes. On pourrait croire qu'elle aurait dit tout ce qu'il fallait savoir comment répartir les biens du défunt, mais ce n'est pas vrai. Rabbi Abraham ibn Ezra a bien formulé les points encore litigieux (*Ibid.*, verset 11) : « mais pour ce qui est de savoir si le père hérite, ou la mère ou le fils, et ce qui revient à l'épouse,

---

[46] *Ve-éllé ha-michpatim* – Chemoth XXI à XXIV ; *Ki tétzé* – Deutéronome XXI, 10 à XXV, 19.

nous devons recourir à la tradition. » C'est ce que dit le 'Haver :

> *« Je serais bien aise de voir comment les Qaraïtes décident et tranchent sur toutes les questions d'héritage à partir du passage concernant les filles de Tzélof'had. »*

Diverses mitzvoth *usuelles*

Beaucoup de *mitzvoth* sont mentionnées dans la Thora sans qu'elle dise quoi que ce soit quant à la manière de les pratiquer concrètement. Ce sont pourtant des *mitzvoth* que les Qaraïtes pratiquent avec zèle. D'où tirent-ils les règles de détail quant à leur application ?

> *« et comment entendent-ils la circoncision, les franges* (tzitzith) *et la soucca ? »*

Comment doit procéder pour la circoncision ? Les Qaraïtes se contentent de trancher le prépuce, mais ils ne font pas la *pri'ah*, qui consiste à retirer ou a retrousser complètement le fin tissu épithélial recouvrant le gland. Comment fabrique-t-on les *tzitzith*, franges attachées aux quatre coins d'un vêtement ? Quelles sont les règles à respecter pour la construction de la soucca et de sa toiture ? Sur tous ces sujets, seule la Thora orale nous donne les instructions indispensables.

La prière

La Thora écrite ne mentionne nulle part l'obligation de la prière. Les Qaraïtes considèrent pourtant l'obligation de prier Dieu comme une loi de la Thora à part entière et nul n'a le droit de s'y soustraire.

> *« Qu'ils m'expliquent d'où ils tirent l'obligation de prier Dieu. »*

Ils seront une fois de plus contraints de reconnaître qu'ils ne le savent que par tradition orale.

Principes fondamentaux de la foi

La Thora ne mentionne pas explicitement le monde qui vient, le monde de la rétribution, mais seulement salaire et châtiment, semblerait-il en ce monde.

> *« D'où tirent-ils la foi en l'existence d'une vie après la mort ? Et la foi en la rétribution et le châtiment après la mort ? »*

Les Qaraïtes croient dans le monde à venir. Mais sur quoi se basent-ils à ce sujet ? La Thora écrite n'en dit rien !

Règles de fixation de la halakha

Comment faut-il se conduire lorsque des *mitzvoth* sont en compétition, toutes deux également contraignantes *a priori* mais impossible à pratiquer ensemble dans certaines situations, le respect de l'une exigeant le non-respect de l'autre. Par exemple, si le huitième jour après la naissance tombe un chabbat, faut-il pratiquer la circoncision quand même ? Mais il est *a priori* interdit de verset le sang le chabbat !? Qui décidera de l'ordre des priorités. La Thora n'en dit rien. Il faut pourtant énoncer à ce sujet des règles claires.

> *« Sur quelle base décideront-ils lorsque des* mitzvoth *s'excluent mutuellement : par exemple circoncision et chabbat, ou sacrifice pascal et chabbat. Qui est repoussé devant qui ? »*

Des efforts révélateurs

Les efforts fournis par les qaraïtes témoignent de leurs incertitudes concernant la bonne manière de pratiquer les mitzvoth

Dans le paragraphe 36, le roi des Khazars revient sur l'argument déjà avancé plus haut (§ 23) selon lequel les Qaraïtes montrent plus de zèle religieux que les Rabbanites.

Le *'Haver* explique que le zèle ne prouve rien quant à la vérité du culte. Les païens idolâtres peuvent témoigner d'un grand enthousiasme dans leurs pratiques ; cela ne justifie pas leur culte pour autant. Pour qui se réclame de la Thora, le seul critère d'authenticité est la volonté divine. Elle seule permet de s'approcher de Dieu, lorsque Ses commandements sont réalisés de la manière qu'Il a prescrite. Le *'Haver* se livre alors à une analyse psychologique de l'ardeur des Qaraïtes dans leur comportement religieux :

> *§ 37. « Or, ceux qui pratiquaient le culte de l'œuvre du Ciel (= le culte des astres) fondé sur leurs spéculations manifestaient plus de zèle que ceux qui accomplissaient l'œuvre de Dieu qui leur avait été prescrite. Ceux-ci, en effet, se reposent sur leur tradition, leur âme est tranquille, ils ressemblent à quelqu'un qui circule dans une ville, sans crainte d'avoir à affronter un adversaire. Ceux-là sont comme des voyageurs dans le désert, ignorant quelle rencontre les attend ; ils s'arment de glaives, se préparent à la guerre, y sont experts*

et en ont l'habitude. »

Ceux qui possèdent une solide tradition sont semblables à des gens qui circulent en ville. Ils sont calmes, tranquilles, assurés de leur conduite. Ceux qui ne se fient qu'à leur opinion et à leur compréhension sont au contraire inquiets, parce qu'ils sont incertains de leur fait.

« Ne te fais pas d'illusions à cause des efforts que tu vois chez les Qaraïtes et ne te laisse pas aller [à la paresse intellectuelle] à cause de ce que tu prends pour du relâchement chez les traditionnaires, c'est-à-dire les Rabbanites. Ceux-là recherchent des forteresses où se retrancher, tandis que ceux-ci reposent paisiblement sur leur couche dans une antique citadelle. »

Certes, donc, les Qaraïtes manifestent grande piété alors que les Rabbanites semblent plus paresseux ; mais cela n'a aucune signification quant à la vérité du qaraïsme. Au contraire, même. C'est la preuve du peu de confiance qu'ils accordent à leurs théories qui ne sont que frêles roseaux sur lesquels ils ne peuvent s'appuyer.

Un problème insoluble

Il existe chez les qaraïtes un problème insoluble : d'une part, il est exclu que chacun puisse agir à sa guise, mais d'autre part, ils ne reconnaissent aucune autorité à part celle de la Thora écrite

La position des Qaraïtes aurait été bien plus solide s'ils s'étaient mis d'accord sur des décisions halakhiques

acceptées par tous et s'ils pratiquaient tous d'une manière unie, suivant des dirigeants reconnus. Il serait alors plus difficile de s'opposer à eux. La situation reviendrait à un conflit ou une controverse entre deux traditions, l'une orale et l'autre, parallèle, ne se fondant que sur la lecture de la Thora telle qu'elle est entre nos mains. Qu'est-ce, alors, qui pourrait faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre ? Mais voilà, ce n'est pas le cas. Les Qaraïtes ne possèdent pas de tradition clairement établie et il n'existe pas de consensus entre eux. Les maîtres des Qaraïtes n'ont pas écrit de livres de halakha contraignants l'ensemble de leur communauté. Chacun d'eux a écrit des livres conformément à ses opinions et chaque individu particulier pratique les *mitzvoth* comme il l'entend. « Comme il l'entend » signifie : d'après sa seule intelligence humaine. Lorsque chacun se conduit selon sa propre conception, chacun agissant comme bon lui semble, la Thora éclate en une multitude de « thorot » ce qui contredit un commandement explicite de la Thora elle-même (Nombres XV, 16 et alia) : « vous n'aurez qu'une seule Thora et une seule règle de droit *(michpat)*. » Leur manière de faire ne peut correspondre en aucun cas à la volonté de Dieu.

Le roi des Khazars ne peut que le reconnaître :

> *§ 38. « Tout ce que tu viens de dire s'impose nécessairement, puisque la Thora a prescrit qu'il y ait une seule Thora et une seule règle de droit. Or, les Qaraïtes s'appuyant sur leurs propres raisonnements, leurs lois se multiplient en fonction du raisonnement de chacun d'eux. »*

Cela crée de plus une situation instable, puisque les gens peuvent facilement changer d'avis. Il suffit qu'il leur vienne une idée nouvelle ou qu'ils rencontrent quelqu'un qui leur explique pourquoi il pense différemment et qu'ils soient convaincus. D'un jour à l'autre on servirait Dieu de manière différente.

> *« Qui plus est, un même individu ne s'en tient pas toujours à la même règle : chaque jour, il lui vient une nouvelle opinion, il accroît ses connaissances, il rencontre quelqu'un qui lui réplique par un argument et le voici obligé de changer d'avis puisque son opinion s'est modifiée. »*

Les Qaraïtes sont de plus enfermés dans un cercle vicieux. Si tous leurs maîtres se réunissaient et se mettaient d'accord pour juger que cet état des choses n'est pas satisfaisant et décidaient d'une conduite uniforme pour tous, cela reviendrait à accepter une autorité humaine. Or, c'est précisément le refus de l'autorité qui les a conduits à rejeter la Tradition orale. Ils prétendent n'être fidèles qu'à la seule Parole divine telle qu'elle est déposée dans la Thora écrite. Les explications des Sages, ils n'en veulent pas !

> *« Si nous les voyons s'accorder, nous saurons qu'ils suivent la tradition d'un individu ou d'un groupe qui les a précédés. Il est normal que nous critiquions ce consensus et que nous leur disions : "Comment vous êtes-vous entendus sur cette loi, alors que l'opinion peut osciller entre plusieurs*

interprétations de la Parole de Dieu ?" S'ils répondent que 'Anan ou Benjamin ou Saül[47] *ou tel autre était de cet avis, ils se trouvent acculés à admettre qu'on doit s'appuyer sur la tradition d'hommes plus anciens. »*

Toutes les opinions des Qaraïtes ne reposent finalement que sur des arguments branlants, sans unité ; le simple bon sens permet de conclure qu'ils n'ont aucune prise sur une manière véridique de servir Dieu.

[47] 'Anan ben David (8ème siècle), fondateur du qaraïsme ; Benjamin ben Mochè de Nahawend (Perse, fin du 8ème siècle - début du 9ème siècle), un des grands théologiens du qaraïsme ; Saül fils de 'Anan, chef des Qaraïtes, mort vers 780.

L'autorité des Sages

L'engagement fondamental : accepter l'enseignement des Sages

Le 'Haver cesse de polémiquer contre les Qaraïtes. Il a suffisamment prouvé qu'il est impossible de rien comprendre à la Thora écrite sans une tradition éprouvée et consensuelle. Il s'ensuit que la conception des Qaraïtes est sans fondement. Et cela pose du même coup la question du rapport des Juifs à leur propre tradition, c'est-à-dire à l'autorité des Sages.

> *§ 38. « Ceux-ci, en effet, sont nombreux tandis que ceux-là sont des individus. L'avis des Sages s'appuie sur la tradition prophétique tandis que ceux-là n'ont recours qu'à l'opinion personnelle. Les Sages sont d'accord, tandis qu'eux sont en conflit. Enfin, les paroles des Sages proviennent du lieu que Hachem aura choisi[48]. Et même si leurs discussions étaient fondées sur leur seule opinion, il serait logique de les accepter, ce qui n'est pas le cas de ceux-là. »*

1. Les sages qaraïtes sont peu nombreux alors qu'il y a beaucoup de sages rabbanites.
2. Les paroles des Sages de la Thora orale ne relèvent pas de leurs avis personnels. Elles se fondent sur les enseignements des prophètes qui les ont précédés. La première michna du traité des Pères en témoigne : « Moïse a reçu la Thora du Sinaï

[48] Deutéronome XVII, 9.

et l'a transmise à Josué et Josué aux Anciens et les Anciens aux prophètes et les prophètes l'ont transmise aux hommes la Grande Assemblée. » La Tradition est passée par le « filtre » des prophètes.

3. Les sages qaraïtes sont en controverse entre eux sur tous les points, parce qu'ils ne se basent que sur la raison humaine et leur compréhension des versets. L'un ne comprend pas comme l'autre, à l'avis duquel il n'est d'ailleurs pas tenu d'accorder la moindre importance. Les Sages d'Israël transmettent l'enseignement comme ils l'ont reçu ; ils discutent sur des points particuliers mais pas sur les principes généraux et il n'y a pas de controverse sur l'explication reçue « du Sinaï ».
4. Le tribunal suprême – le Sanhédrin – qui légiférait pour tout Israël, siégeait dans l'enceinte du Sanctuaire, dans la salle dite des « Pierres taillées ». C'est « le lieu qu'Hachem aura choisi ». Ils bénéficiaient d'un secours céleste particulier, leur permettant d'harmoniser leur enseignement avec la volonté divine. La Thora orale ne relève pas de l'intellect et de l'opinion ; elle est reliée à la dimension divine et c'est pourquoi les dires des Sages portent le sceau de l'éternité.

La force des mitzvoth

L'autorité des Sages procède de la force des mitzvoth *de la Thora ; le siège des Sages de la Thora se situe à l'intérieur du Sanctuaire*

Les Sages de la Thora orale tirent leur autorité de la Thora elle-même. En effet, c'est elle qui nous enjoint de leur obéir (Deutéronome XVII, 9 à 11) :

« Si une question de droit te dépasse, question

de sang ou de sang, de droit contre droit, de plaie ou de plaie, sujets de litige devant tes tribunaux, tu te lèveras et tu iras à l'endroit qu'aura choisi Hachem, ton Dieu. Tu viendras auprès des prêtres lévites et du juge de ce temps là. Tu interrogeras et ils t'enseigneront la parole de droit. Et tu agiras selon la parole qu'ils t'auront enseignée depuis ce lieu que Hachem aura choisi, et tu auras soin d'exécuter toutes leurs instructions. Selon la Thora dont ils t'auront instruit et la règle de droit qu'ils t'auront dite, tu agiras ; tu ne t'écarteras de la parole qu'ils t'auront enseignée à droite ni à gauche. »

Mais la Thora ne s'en tient pas là. Elle fait preuve d'une extrême sévérité à l'encontre de celui qui n'en ferai qu'à sa tête après avoir demandé aux Sanhédrin de se prononcer sur un cas que lui-même était incapable de juger (*ibid.* verset 12) :

« Et l'homme qui par malice préméditée, agirait à l'encontre du cohen établi pour servir là-bas Hachem, ton Dieu ou du juge, cet homme mourra, et tu extirperas le mal d'Israël. »

La Thora a donné pouvoir et vigueur aux dires des Sages pour qu'ils soient acceptés et reconnus par tout Israël.

D'après les versets cités ci-dessus, l'endroit où siègent les « prêtres lévites », c'est-à-dire les Sages, se situe dans l'enceinte du Sanctuaire, l'endroit qu'Hachem aura choisi. Et de fait, le Grand Sanhédrin, autorité législative suprême, siégeait dans la « Salle des Pierres taillées » dans l'une des

ailes du bâtiment du Temple. Il énonçait la halakha, expliquait les *mitzvoth* ; de là était issue la Thora pour tout Israël, selon la parole du prophète (Isaïe II, 3) : « Car de Sion sortira la Thora et la parole d'Hachem de Jérusalem. » Cette situation où la Thora orale jouxte le sanctuaire est l'état idéal ; la Thora orale est attachée à la dimension divine et à l'effusion de la Présence divine et elle puise son autorité et sa légitimité du lien le plus sublime entre ciel et terre. De cette manière, les Sages étaient assurés de pouvoir juger, autant qu'il est possible, conformément à la volonté divine. D'après cette explication de rabbi Juda Halévi, nous pouvons comprendre la signification de la capacité des Sages ; en effet, leur autorité et leur enseignement procèdent directement du lien le plus éminent unissant le ciel et la terre, lieu de la rencontre de l'Infini avec le monde.

Deux *mitzvoth* de la Thora nous font donc obligation d'écouter ce que nous disent les Sages. Une *mitzva* positive et une *mitzva* négative. La *mitzva* positive nous enjoignant : « tu auras soin d'exécuter toutes leurs instructions » et la *mitzva* négative nous interdisant de nous en écarter : « tu ne t'écarteras de la parole qu'ils t'auront enseignée à droite ni à gauche. »[49]

Ce commandement de la Thora habilite les Sages à énoncer des ordonnances *(taqanoth)* et à décréter des règles *(guezéroth)* et même à édicter de nouvelles *mitzvoth* qui s'ajoutent à celles de la Thora. Lorsque nous pratiquons une

---

[49] Voir l'introduction de Maïmonide à son *Séfer Ha-Mitzvoth* ainsi que celle de Nahmanide à son commentaire de cet ouvrage. Ils y traitent tous deux du rapport entre le Dire de la Thora et le Dire des Sages. Mais il n'y a pas lieu, ici, d'en dire plus.

mitzva d'origine rabbinique, nous prononçons la même bénédiction que celle des *mitzvoth* de la Thora elle-même : « Tu es Source des bénédictions, Hachem notre Dieu, qui nous a sanctifiés par Ses commandements et nous a ordonné… » Où nous a-t-il ordonné cela ? Ce commandement n'appartient pas *a priori* aux commandements de la Thora !? Il nous l'a ordonné lorsqu'Il nous a dit : « Tu ne t'écarteras pas… » (Voir Chabbat 23a). C'est cela qui non seulement nous permet mais même nous enjoint de dire qu'Il nous a ordonné de pratiquer telle *mitzva* qui est d'origine rabbinique, comme pour la lecture de la Méguila d'Esther ou la lecture du Hallel pour des fêtes non bibliques ou pour le lavage des mains ou l'établissement du *'érouv* – toutes *mitzvoth* d'origine rabbinique, que Dieu ne nous a pas ordonnées dans la Thora !

La portée de cet enseignement de rabbi Juda Halévi est considérable. Il renouvelle notre compréhension d'une analyse classique concernant le fondement de l'autorité des Sages et nous livre les bases de sa conception de la Thora orale : l'essentiel de celle-ci, c'est-à-dire l'explication de la Thora et de ses exégèses, la possibilité pour les Sages de fonder de nouvelles obligations comme celles dont il nous a donné ci-dessus quelques exemples significatifs[50], tout cela trouve son origine au temps où la prophétie avait cours en Israël. Au temps où le Temple n'avait pas encore été détruit. Cet état des choses garantissait l'union intime des Sages à la

---

[50] Y compris les décisions par lesquelles les Sages décident de suspendre des lois de la Thora comme celle de sonner du chofar à Roch Hachana même lorsque la fête tombe un chabbat.

dimension divine, le *‘inyane haElohi*, comme la Thora l’avait prescrit. Ce pouvoir des Sages a toutefois disparu avec la destruction du Temple et avec l’exil qui s’en est suivi, et ils ne peuvent plus, dès lors, prendre de telles décisions.

§ 39. « Si nos lois traditionnelles avaient été promulguées après l’exil, elles n’auraient pas été appelées mitzvoth*, et nous n’aurions pas été tenus de prononcer une bénédiction sur elles ; on aurait dit qu’elles sont* taqana *(ordonnance) ou* minhag *(coutume). »*

L’innovation de rabbi Juda Halévi

La grande innovation de rabbi Juda Halévi consiste en ceci qu’il a montré que la Thora écrite elle-même a octroyé aux Sages le pouvoir – au double sens de capacité et d’autorité – d’expliciter la Thora, d’énoncer des ordonnances (taqanoth) *et de décréter des règles* (guezéroth)
L’interdiction « tu n’y ajouteras rien et tu n’en retrancheras pas » ne s’applique pas à eux

Le roi soulève alors une objection de poids contre la possibilité pour les Sages d’édicter des lois nouvelles :

§ 40. « Comment cela peut-il se concilier avec le verset : “Tu n’y ajouteras rien et tu n’en retrancheras pas[51]*” ? »*

Comment les Sages peuvent-ils prescrire des obligations nouvelles sensées avoir le même statut que les *mitzvoth* de la Thora, ou d’en supprimer, alors que la Thora

[51] Deutéronome, XIII, 1.

elle-même l'a explicitement interdit ? Deux fois, en effet, la Thora le répète : « vous n'ajouterez rien à la chose que Je vous prescris et vous n'en retrancherez rien, pour préserver les *mitzvoth* d'Hachem votre Dieu que je vous ordonne » (Deutéronome IV, 2) et à nouveau un peu plus loin (*ibid.*, XIII, 1) : « Toute la chose que Je vous ordonne, c'est elle que vous observerez pour l'accomplir ; vous n'y ajouterez rien et vous n'en retrancherez pas. »

Le sens du commandement est clair et il concorde parfaitement avec ce que rabbi Juda Halévi a affirmé avec force : Dieu seul sait ce que l'homme doit faire pour s'approcher de Lui et mériter la dimension divine. Les *mitzvoth* de la Thora constituent la voie convenable et y ajouter ou en retrancher aurait des conséquences néfastes. Comment les Sages peuvent-ils contrevenir à une interdiction aussi explicite ?

C'était d'ailleurs une des objections soulevées par les Qaraïtes contre la Thora orale, mais elle est présentée ici comme une question du roi.

Les Sages eux-mêmes avaient parfaitement conscience de la difficulté et les Premiers décisionnaires ont aussi proposé diverses définitions des notions d'« addition » et de « retranchement ».

Maïmonide formule la problématique dans les termes suivants (Règles des Renégats, II, 9) :

> *« Étant donné que l'autorité rabbinique peut avoir à interdire quelque chose d'*a priori *permis, interdiction qui devra rester en vigueur pour les*

générations à venir, et qu'il faut parfois autoriser provisoirement des interdits de la Thora, en quoi consiste l'injonction de la Thora "Tu n'y ajouteras rien et tu n'en retrancheras pas" ? »

Le Talmud laisse entendre qu'une addition ne concernerait que les détails d'une *mitzva* donnée, comme par exemple de mettre cinq franges *(tzitzith)* au vêtement au lieu de quatre, ou de se faire un *loulav* avec cinq espèces au lieu des quatre prescrites, ou encore de placer cinq passages de la Thora dans les *téfilines* au lieu de quatre. De même, à l'inverse, celui qui retrancherait quelque chose aux détails d'une *mitzva*.[52]

Maïmonide explique différemment les définitions respectives des additions et soustractions :

« Ne pas ajouter aux instructions de la Thora et ne pas en retrancher, et de fixer cela d'une manière permanente s'agissant [de commandements] de la Thora, écrite ou orale pareillement. Quelle manière ? Par exemple, la Thora a écrit « tu ne feras pas cuire le petit dans le lait de sa mère. » La tradition a précisé qu'il était interdit de cuire et de manger de la viande dans du lait, que ce soit la viande d'un animal domestique (behéma) *ou d'un animal non domestique*[53] ('haya) *; mais de par la Thora, il serait permis de manger une volaille avec du lait.*

---

[52] Voir Rachi sur Deutéronome IV, 2 et la note critique de rabbi Abraham ben David sur le passage de Maïmonide cité plus haut.
[53] Comme le cerf ou le chevreuil, par exemple (NdT).

Si un tribunal venait à autoriser de manger la viande d’une ‘haya *avec du lait, ce serait retrancher quelque chose de la Thora. S’il venait interdire la volaille avec du lait, en affirmant qu’elle fait partie de ce que la Thora appelle « petit » et que c’est interdit de par la Thora, ce serait y ajouter. »*

Autrement dit, ajouter ou retrancher ne se rapporte pas à la conduite d’un particulier mais à l’autorité rabbinique. Celle-ci n’a pas le droit d’ajouter des interdits à ceux de la Thora et de prétendre qu’il s’agit d’interdits de la Thora elle-même. Mais si elle prend une décision d’interdiction en stipulant qu’il s’agit d’une décision rabbinique, elle ne transgresse pas ce faisant la règle « tu n’y ajouteras rien ».

Dans son commentaire sur la Thora, Nahmanide précise encore (Deutéronome IV, 2) : « Je considère que s’il venait à ajouter une *mitzva* qu’il aurait inventée de toutes pièces, comme d’ajouter une nouvelle fête qu’il aurait inventée, comme l’a fait Jéroboam (I Rois XII, 33), il transgresse l’interdit. »

D’après lui, l’interdiction s’applique à tous, indistinctement. Lorsque les Sages ont institué des *mitzvoth* en plus de celles de la Thora, ils ne l’ont fait que s’ils ont trouvé à ce sujet un appui dans la Thora sur quoi fonder leur décision. Sans cela, ils n’auraient pas ajouté cela[54].

---

[54] Le rav Toledano, dans son commentaire sur ce passage du Kouzari, se livre à un exposé détaillé, citant de nombreux exemples, prouvant que les ordonnances des rabbins et leurs décisions s’appuient sur des versets de la Thora et des prophètes. Il

Rabbi Juda Halévi présente une approche radicalement différente de toutes celles que nous venons de voir :

§ 41. « Ce verset ne concerne que la masse afin qu'elle ne se base pas sur son intelligence et sa raison pour fabriquer des lois, par déduction, à l'instar des Qaraïtes. »

Pour commencer, cette disposition de la Thora ne concerne pas les Sages, mais « la masse ». Cela signifie qu'il n'est pas permis à tout un chacun de prétendre expliquer la Thora et de décider de ce qu'y est écrit ; les Sages sont seuls habilités à le faire. Au lieu de limiter les prérogatives des Sages, cette disposition vient les renforcer. Sache, toi le Juif particulier, que seuls les Sages et les prophètes ont le droit d'expliquer la Thora et de prendre des décisions pour y ajouter, édicter des ordonnances et de prendre des mesures. Toi, tu n'en as pas le droit.

« Par le verset : “vous n'ajouterez rien à la parole que Je vous ordonne et vous n'en retrancherez rien”, il entendait : n'ajoutez rien et ne retranchez rien à ce que Je vous ai ordonné par l'intermédiaire de Moïse et par l'intermédiaire d'un prophète issu de ton sein [choisi] parmi tes frères[55]. »

Il est interdit d'ajouter à ce qui est écrit et à ce qu'ont ordonné Moïse et les prophètes.

---

ne s'agit pas d'inventions ou d'innovations, mais de la compréhension de la signification profonde des versets et de la volonté divine.

[55] Deutéronome, XVIII, 16.

Rabbi Juda Halévi explique alors un certain nombre de cas rapportés dans les livres prophétiques où des choses auraient été faites contrairement à la Thora :

> *§ 39. « Nous constatons des décisions prises après Moïse et qui sont devenus* mitzva. *Par exemple, Salomon a consacré le milieu du parvis et présenté des holocaustes ailleurs que sur l'aute1*[56]*, a célébré la fête [des Cabanes] sept jours et encore sept jours*[57] *; David et Samuel ont écrit [ce que devait être] l'ordonnancement des chantres dans le Temple, devenu* mitzva *perpétuelle*[58] *; et aussi ce que Salomon a fait dans le Sanctuaire, mettant de côté ce que Moïse avait fait dans le désert*[59] *; Ezra a institué pour sa communauté le don d'un tiers de* cheqel[60] *; enfin, on a mis à la place de l'arche une structure devant laquelle on a suspendu la tenture, car on savait que l'arche y avait été cachée. »*

L'un des exemples donnés ci-dessus par rabbi Juda Halévi concerne l'inauguration du Temple de Salomon. Des versets qui s'y rapportent (I Rois VIII, 65-66 et II Chroniques VII, 8-10) il ressort que Salomon a célébré cette inauguration en même temps que la fête de Souccot durant quatorze jours et, cette année-là, le peuple d'Israël n'a pas marqué le jour de

---

[56] I Rois VIII, 64.
[57] I Rois VIII, 65.
[58] Voir I Chroniques IX, 22.
[59] Cf. Tossefta, Sota, XIII, 1 : la tente d'assignation avec ses planches, agrafes etc. ont été enfouies.
[60] Néhémie X, 33.

Kippour. Comment Salomon a-t-il pu agir ainsi ? Rabbi Juda Halévi explique : tout a été fait avec l'assentiment des Sages. Les Sages proches du sanctuaire et attachés à la dimension divine sont habilités à ajouter des *mitzvoth* à la Thora et à en retrancher et tout ce qui se fait en consultation avec eux est autorisé[61].

Cette approche de rabbi Juda Halévi renouvelle totalement le sujet. Elle reconnait aux Sages (jusqu'à la fin de l'époque du Deuxième Temple) une très grande autorité. Il faut dire toutefois qu'elle n'est pas acceptée par les décisionnaires, ni par les Anciens, ni par les Modernes[62], et il semble bien qu'elle ait été exclue de la halakha.

---

[61] Le Talmud (Moëd Qatan 9a) laisse pourtant entendre qu'il leur a fallu un pardon particulier pour n'avoir pas célébré le Jour de Kippour cette année-là et il semblerait donc que les affirmations de rabbi Juda Halévi ne concordent pas avec celles de la guémara. Pour éviter de laisser rabbi Juda Halévi en controverse avec le Talmud et avec les autres Premiers décisionnaires, il faut peut-être préciser qu'il ne veut pas dire que les Sages peuvent purement et simplement ajouter ou retrancher des commandements ; la discussion porte sur l'habilitation des Sages à ajouter des décrets et des ordonnances à titre de « barrières protectrices » autour des *mitzvoth* de la Thora. On pourrait en effet objecter à cela qu'ajouter des barrières reviendrait à prétendre que la Thora serait imparfaites et qu'elle doit être « corrigée » ou « améliorée ». C'est à ce sujet que rabbi Juda Halévi expose sa thèse : les Sages étant reliés au Sanctuaire et à la dimension divine, ils étaient habilités à le faire. (Et il ne traite pas d'ajouter ou de retrancher aux *mitzvoth* de la Thora.)

[62] Rappelons qu'on nomme « Anciens » (ou Premiers) les décisionnaires antérieurs à la publication du Choul'hane 'Aroukh par rabbi Yossef Caro et « Modernes » (ou Derniers) les décisionnaires postérieurs à cette publication (NdT).

Paragraphe 43

Importance des détails ?

Les détails des mitzvoth *sont-ils importants ? Ont-ils une signification ? Maïmonide et rabbi Juda Halévi seraient en désaccord sur ce point*

La plupart des Maîtres d'Israël sont d'accord sur le fait que les *mitzvoth* de la Thora ne sont pas des décisions divines arbitraires[63] mais qu'elles ont un sens, à la fois direction et signification. Ils ont donc proposé, chacun selon ses préoccupations, des explications et des éclaircissements au sujet des *mitzvoth*. Ceci, afin que ceux qui les pratiquent y trouvent contentement et paix de l'esprit, outre la conscience claire du fait qu'il s'agit d'accomplir une obligation imposée par la volonté souveraine du Roi. Certes, nous ne comprenons pas toujours le sens d'une *mitzva* et il en est dont la finalité nous échappe et nous n'y trouvons pas un sens qui nous satisfasse pleinement. Nous savons bien que ce que nous en savons est, au mieux, partiel et qu'il existe encore d'autres explications possibles. Tel est, nous l'avons vu, l'avis de la majorité des sages d'Israël.

Cela dit, la *mitzva*, outre sa dimension globale, possède un nombre non négligeable de détails quant à la manière de la réaliser. Ont-ils aussi un sens qu'il nous faut rechercher. Les sens que nous avons pu dégager pour la *mitzva* en général, doivent-ils s'harmoniser avec tous les détails particuliers ?

---

[63] Voir notre commentaire dans le Livre I pages 160 et suiv. à ce sujet.

Il nous semble que Maïmonide (dans le Guide des égarés) diverge de l'avis de rabbi Juda Halévi à ce sujet.

Maïmonide écrit explicitement qu'il n'est pas nécessaire de rechercher le sens des détails des *mitzvoth* mais qu'il est important de comprendre la signification d'ensemble de chacune d'elles. C'est ainsi qu'il comprend l'enseignement classique du midrach (Béréchit Rabba XLIV, 1 et alia) : « Et en quoi cela préoccupe le Saint-béni-soit-Il qu'on égorge ou qu'on assomme la bête ? Tu dois en conclure que les *mitzvoth* n'ont été données que pour épurer par elle les créatures. » Et voici ce que Maïmonide dit à ce sujet (Guide III, chap. 26)[64] :

> *« Ce que tout homme d'une saine raison doit croire à cet égard, c'est que … les dispositions générales des commandements ont nécessairement une raison et ont été prescrites en vue d'une certaine utilité ; mais les dispositions de détail n'ont d'autre but que de prescrire quelque chose. Ainsi, par exemple, le précepte de tuer les animaux pour les besoin d'une bonne nourriture est d'une utilité évidente… Mais, si l'on dit qu'il faut les égorger par le haut du cou, non par le bas et qu'il faut couper l'œsophage et la gorge dans un endroit déterminé, ces dispositions et d'autres semblables n'ont d'autre but que celui de purifier les hommes. […] Comme il y a nécessité de se nourrir de la chair des animaux, on a eu en vu de 1eur infliger la mort la plus légère et en même*

[64] Éditions Verdier, collection « Les Dix Paroles », page 504.

temps obtenir cela de la manière la plus facile [car, pour décapiter, il faudrait un glaive ou un autre instrument semblable, tandis qu'on peut égorger avec n'importe quoi], et pour amener plus facilement la mort, on a mis pour condition que le couteau soit bien tranchant.

La signification de la *mitzva* de l'égorgement est claire. L'homme a besoin de se nourrir de la chair des animaux. Il faut donc les tuer. La Thora l'autorise, mais elle veut réduire autant que faire se peut la souffrance de l'animal et elle prescrit donc ce qui inflige la mort la moins pénible[65]. Dans cette optique, n'importe quelle mise à mort répondant à ce critère aurait dû être permise, comme la décapitation par la nuque (avec un glaive ou un hachoir). « et il n'importe pas au Saint-béni-soit-Il qu'on égorge par la gorge ou par la nuque », mais la Thora n'a fixé qu'une seule possibilité – égorgement par la gorge – parce que c'est une opération simple. Il veut dire que même la décapitation remplit les conditions requises, et ne cause pas de souffrance à la bête, mais la Thora a décidé de l'égorgement exclusivement par la gorge et dès lors tout abattage d'une autre manière est disqualifié.

Maïmonide ajoute :

« Un exemple plus exact, des dispositions de détail se trouve dans le sacrifice. En, effet, le précepte d'offrir des sacrifices a une utilité grande et manifeste… Mais, que la victime soit tantôt un

[65] Cf. à ce sujet l'explication de Maïmonide au chapitre 48.

> *agneau, tantôt un bélier, et que les victimes soient d'un nombre déterminé, ce sont là des choses dont on ne pourra jamais donner aucune, raison ; selon moi, tous ceux qui se donnent, la peine de chercher des raisons pour quelques-unes de ces dispositions de détail font preuve d'une grande folie… Celui qui s'imagine que ces détails peuvent se motiver est aussi loin de la vérité que celui qui croit que le précepte général n'a pas d'utilité réelle.*
>
> *Il faut savoir que c'est la sagesse divine qui a voulu, – ou, si tu aimes mieux, tu diras que c'est la nécessité qui a exigé, – qu'il y eût des dispositions de détail dont on ne pût indiquer la raison. […] De même, si tu demandais pourquoi sept agneaux et non pas huit, on pourrait faire la même question si on avait dit huit, ou dix ou vingt, puisqu'il fallait nécessairement un nombre quelconque. […] Si les docteurs disent souvent que tous les commandements ont leurs raisons, et de même (si l'on dit) que ces raisons étaient connues à Salomon, il s'agit de l'utilité de tel commandement considéré dans sa généralité, sans qu'on en poursuive tous les détails.*

Maïmonide le dit clairement. Quand on parle du sens des *mitzvoth*, on entend par là leur sens dans leur généralité, mais il n'y a pas lieu de chercher un sens à tous leurs détails. Que certains de ces derniers n'aient pas de signification ne porte pas atteinte à la sagesse de la *mitzva*. Qu'il en soit ainsi est une réalité inévitable.

Mais tel n'est pas l'avis de rabbi Juda Halévi.

L'importance que rabbi Juda Halévi attache aux détails est déjà apparue clairement dans le Livre I paragraphes 98-99. Comment, pour lui, les moindres détails d'une *mitzva* ont été pensés avec grande précision. C'est la Sagesse suprême qui en a mesuré les proportions afin de préparer l'homme à l'accueil de la dimension divine. Pour lui, donc, tous les détails sont significatifs et chacun d'eux possède sens et finalité. Rabbi Juda Halévi y compare les détails des *mitzvoth* aux règles de la nature tels que la composition des plantes ou des animaux. Ils sont composés de proportions précises d'éléments chauds et froids, et si on modifiait ne serait-ce qu'un seul des éléments de la composition, la plante tout entière ou l'animal s'en trouverait changé.

Mais en vérité, lorsque nous examinons les significations des *mitzvoth* et cherchons à les comprendre en profondeur, nous ne pouvons y parvenir sans que rien ne nous échappe. L'intellect humain ne peut pas englober tous les détails et il sera parfois difficile d'expliquer de tel ou tel détail. C'est pourquoi rabbi Juda Halévi souligne :

> *§ 43. « Lorsque les principes généraux sont assurés, ne te soucie pas des détails en qui s'introduit souvent l'erreur. »*

Si tu as compris le sens général d'une *mitzva*, ne détruit pas le bâtiment tout entier parce que l'un des détails t'est resté opaque. Lorsque tu as compris la sagesse qui se dissimule dans une *mitzva*, et celle qui se dissimule dans les autres, tu dois comprendre qu'une grande sagesse est ici à

l'œuvre, même si tu n'es pas parvenu à pénétrer toutes ses intentions et ses raisons. Sachant que les principes sont vrais et solides, ne te laisse pas troubler par les détails qui risquent d'ébranler ta compréhension ou de t'induire en erreur.

> *« Sans compter qu'ils sont infinis et vont se ramifiant et que les êtres doués de raison n'échappent pas à leur confusion. »*

Les deux modes de la Révélation

Le Saint-béni-soit-Il Se révèle à nous à travers deux modalités ; d'une part au travers de la Providence et de la gouvernance du monde et d'autre part au travers de la Thora et de ses mitzvoth

Pour nous convaincre, rabbi Juda Halévi compare la sagesse contenue dans les *mitzvoth* à la sagesse qui préside à la manière dont le Saint-béni-soit-Il dirige le monde.

> *« Ainsi celui pour qui l'équité et l'omniscience du Créateur sont devenues évidentes ne tient pas compte de l'injustice qui se manifeste en ce bas-monde, ainsi qu'il est dit : "Si tu vois dans la cité l'oppression de l'indigent, le droit et la justice bafoués, ne sois pas surpris" (Ecclésiaste V, 7) »*

Si tu as compris que le Saint-béni-soit-Il gère son monde avec justice, qu'Il récompense le bon et punit le méchant, qu'Il nourrit gracieusement toutes Ses créatures, et que tu constates soudain un cas où une injustice a été commise et que des gens font souffrir de bonnes personnes,

ce cas particulier semble contredire le principe de justice que tu connais.

C'est pourquoi le verset dit :

> *« Ne sois pas surpris du fait : c'est qu'un fonctionnaire élevé est contrôlé par un supérieur et qu'au-dessus d'eux il est encore des fonctionnaires… »*

Ne permet pas à ton étonnement d'ébranler ta certitude de la justice divine. Tu ne possèdes pas l'ensemble des informations pour comprendre la manière dont cette justice fonctionne. La Providence s'exerce sur tout, même si tu ne parviens pas à le voir. C'est de la même manière qu'il faut considérer la tradition de la Thora orale qui nous est transmise par les Sages : étant donné que nous avons reconnu l'importance de cette tradition et la loyauté des Sages, le lien qui les unit à la dimension divine, la profondeur de leur sagesse, même si nous nous heurtons à un détail de leur enseignement qui nous est incompréhensible, dont la signification nous échappe, nous devons recevoir cet enseignement et ne pas laisser un détail ébranler l'édifice tout entier.

Cette comparaison de rabbi Juda Halévi entre la Thora et les *mitzvoth* et la Providence divine nous dévoile une fois de plus le regard qu'il porte sur la place de la Thora et des *mitzvoth* dans le monde. Celles-ci ne sont pas comme une pièce rapportée extérieure au monde. La Thora n'est pas descendue dans le monde pour tenter de le changer et de le rédimer. La Thora et les *mitzvoth* font partie

intrinsèquement du monde et de sa conduite. C'est le sens de l'apologue des Sages dans le midrach disant que Dieu regardait dans la Thora et créait le monde. Le monde est fondé sur les valeurs de la Thora et il a été créé d'une manière qui lui est homogène. Nous pouvons donc comprendre que les *mitzvoth* de la Thora sont la manière naturelle de la conduite pour l'homme et pour le monde, et la sagesse lovée dans la création et dans la nature et dans la conduite du monde est la sagesse lovée dans la Thora et dans les *mitzvoth*, au sens où le Saint-béni-soit-Il et la Thora sont un.

Lorsque nous examinons la Thora, nous constatons en effet que les récits historiques s'y entremêlent avec les voies de la Providence, ensemble avec les passages concernant les *mitzvoth*. Il ne s'agit pas de deux parties distinctes ; elles sont au contraire intimement liées et entrelacées. Par exemple, la paracha de Bô qui raconte la sortie d'Égypte y entremêle les commandements concernant la fixation du nouveau mois, l'offrande pascale, le rachat du premier-né, etc. La paracha de Chla'h lekha qui raconte l'affaire des explorateurs parle en même temps de la *mitzva* du prélèvement de la *'hala*, les libations, les *tzitzith*, etc.

C'est parce que Dieu se révèle dans Son monde de deux manières : au travers de la gestion naturelle et au travers des *mitzvoth* de la Thora. Celui qui veut découvrir le Créateur peut observer la création et la manière dont Il conduit les affaires du monde et il peut approfondir sa connaissance de la Thora, étudier et pratiquer ses *mitzvoth*.

Paragraphes 44 à 47

La loi du Talion

> *« Œil pour œil signifie dédommagement matériel. » Telle est l'intention pratique de la Thora. Le sens simple du texte en témoigne, de même que la raison. Mais la Thora tient à ce que nous sachions que l'auteur du dommage aurait mérité d'être châtié dans sa personne physique même. »*

Au paragraphe 43, le *'Haver* a expliqué au roi qu'il n'y avait pas de raison de se bloquer sur des détails lorsque le tableau d'ensemble est clair. Il n'y a donc pas lieu d'objecter aux explications de la Thora orale, puisque nous avons déjà prouvé que les Sages possèdent la tradition et l'autorité pour expliquer la Thora orale. Mais le roi s'entête. Il veut, à titre d'exemple, explorer la question bien connue de la loi dite du « talion ». Ici, la Thora a explicitement énoncé le châtiment de celui qui a provoqué un dommage corporel : ce sera « mesure pour mesure ». Celui qui aura crevé l'œil de son prochain sera condamné au tribunal à avoir son œil crevé. Comment la Thora orale peut-elle se permettre de venir contredire le sens littéral du texte et décider que la sanction sera pécuniaire ? D'ailleurs, cette objection faisait la joie des Qaraïtes qui renforçait leur thèse selon laquelle la Thora orale falsifiait le sens littéral des versets de la Thora écrite.

Mais cette question n'est pas nouvelle ! La Guémara (Baba Qama 83b – 84a) en a déjà traité longuement ; rabbi Juda Halévi cite quelques unes des réponses qui y ont été apportées.

Il aborde la question de deux manières : une preuve par le sens littéral et une preuve logique.

Tout d’abord, la preuve par le sens littéral.

En se servant d’un autre cas, rabbi Juda Halévi prouve qu’en termes de dommages, même lorsque la Thora dit « ceci en place de cela », elle n’entend pas cela littéralement ; l’intention est dédommagement pécuniaire. Ainsi, par exemple, dans le cas où quelqu’un a frappé la bête d’un tiers. Il est écrit (Lévitique XXIV, 18) : « Qui aura frappé une bête à mort la paiera vie pour vie. » Tout le monde comprend que le coupable doit remplacer l’animal par un autre.

> *§ 47. « On n’aurait pas dit, n’est-ce pas, qui a tué ton cheval, tue-lui son cheval ? Non ! Mais il est dit : prends-lui son cheval car il ne t’est d’aucune utilité de le tuer. »*

Personne ne discute cette clause et il est évident que la sanction est pécuniaire. C’est le sens immédiat, littéral, du verset. Nous avons donc la preuve que lorsque la Thora dit « vie pour vie », il ne s’agit pas d’une sanction mesure pour mesure, du moins pas au sens de prendre la vie d’un animal en contre partie de la vie de l’animal mort des suites de ses blessures. Elle entend que l’animal mort soit remplacé à sa juste valeur.

Il s’ensuit que l’intention de la Thora est claire lorsqu’elle utilise des formules comme « fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent, le défaut qu’il aura infligé à un homme lui sera infligé », verset qui suit

immédiatement le « vie pour vie » de l’animal ; la procédure sera clairement la même : sanction pécuniaire.

De plus, la logique va aussi dans ce sens.

Toute personne sensée se rend compte que celui qui a porté préjudice aux biens d’autrui, ou à sa bête, ne sera pas sanctionné par une perte infligée à ses propres biens ou bêtes. On ne décidera pas de brûler le champ de quelqu’un qui a brûlé le champ de son voisin. Ça lui apprendra ! Il ressentira ce que son voisin a ressenti ! Non, certainement pas, ne serait-ce que parce que cela ne répare en rien le dommage causé. La sanction réparatrice, compensatrice, sera de lui payer ses récoltes perdues.

C’est le même raisonnement qui s’appliquera à un dommage causé non plus à ses biens mais à son corps ; là non plus, une blessure analogue infligée au coupable n’a aucune utilité pour la victime.

> *« De même celui qui a coupé ta main, on ne te dit pas : coupe-lui sa main, car cela ne t’est d’aucune utilité. »*

Le sentiment du plaignant qui réclame qu’un dommage physique soit causé au coupable est un sentiment de vengeance. Mais la vengeance est privée de toute utilité. La Thora n’a que faire d’actes de vengeance. Ce qu’elle veut, c’est une sanction qui comporte simultanément un dédommagement de la victime. De même que nous ne tirons pas vengeance du coupable en brûlant son champ, mais exigeons une réparation financière du dommage matériel qui a été causé, de même ne coupons-nous pas sa main mais

exigeons de lui une réparation financière pour la main de son prochain.

Sans compter que le châtiment corporel « mesure pour mesure » n'est pas envisageable en pratique :

> *« De plus, la loi du talion, blessure pour blessure et meurtrissure pour meurtrissure*[66] *implique des conséquences auxquelles s'oppose la raison. Comment aurions-nous une mesure pour déterminer l'équivalent ? Telle blessure peut tuer celui-ci et ne pas tuer celui-là. Comment pourrions-nous évaluer une blessure identique ? »*

Il est impossible de blesser le coupable exactement dans la même mesure qu'il a blessé la victime. Chaque blessure est différente, les hommes y réagissent différemment. L'un est plus délicat que l'autre et la « même » blessure provoquera chez lui des conséquences différentes. À supposer qu'il mérite cette blessure, nous sommes dans l'incapacité de la lui infliger car nous ne pouvons pas la mesurer avec l'exactitude requise.

Et, comme nous l'avons dit, un même dommage peut avoir des conséquences différentes :

> *« Comment prendrions-nous l'œil d'un borgne pour payer l'œil de quelqu'un qui avait ses deux yeux ? Celui-là deviendrait aveugle mais celui-ci borgne ; or, la Thora a dit : la lésion qu'il aura*

---

[66] Exode XXI, 25.

infligée, c’est elle qu’il subira[67]. »

Dans un tel cas, la lésion identique entrainerait des conséquences dramatiquement différentes. Perdre un œil est grave, mais devenir aveugle l’est bien davantage ! Cela illustre bien le fait que dans bien des cas, un dommage similaire causé au coupable ne serait pas « mesure pour mesure » mais démesure, à considérer non seulement l’acte mais aussi ses conséquences !

Rabbi Juda Halévi a donc prouvé de deux manières que la Thora écrite elle-même n’a jamais voulu dire que la sanction de qui a causé un dommage à son prochain serait physique, et que ce qu’elle a toujours visé était un dédommagement pécuniaire. Le raccourci de la Thora orale est ici significatif : « œil pour œil – argent ! » C’est le sens littéral du verset et les Sages n’ont en rien « déraciné » la Thora écrite au profit de leur thèse.

Mais de nos jours, à la différence des générations passées, nous ne nous contentons pas des explications littérales ou logiques. Nous n’avons pas de questions à soumettre aux Sages du Talmud, et nous ne questionnons ni leur sagesse ni leur autorité. Nous acceptons tout ce qu’ils nous expliquent quant à l’exégèse de la Thora. La question qui nous préoccupe est autre. Puisque l’intention de la Thora était d’emblée celle que les talmudistes nous ont enseignée, et non celle qui semble s’exprimer au travers des mots du verset, pourquoi s’est-elle exprimée d’une manière susceptible de nous induire en erreur ? Pourquoi n’a-t-elle

[67] Lévitique XXIV, 20.

pas écrit les choses d'une manière immédiatement explicite et compréhensible[68] ?

Ce qui nous amène à exprimer un principe de grande importance concernant la compréhension de la Thora écrite. Chaque fois que nous sommes confrontés à une « contradiction » entre la signification d'une *mitzva* selon le sens littéral et son explication par la Thora orale, nous devons comprendre le verset à deux niveaux. D'une part le niveau ou la dimension de principe et d'autre part le niveau ou la dimension pratique. Dans la dimension de principe nous devons nous demander : « qu'est-ce que la Thora a voulu nous enseigner dans le monde des valeurs ? » Dans la dimension pratique, nous devons nous demander, comment réaliser cela dans le monde de la réalité.

Tel est le cas ici. La sanction de celui qui a causé un dommage est « œil pour œil. » Il aurait été juste de le punir par là où il a fauté. Il n'est pas normal que celui-ci soit condamné à vivre maintenant avec un seul œil et que celui qui lui a infligé ce dommage jouisse de ses deux yeux. Il existe une valeur à la vengeance. D'ailleurs, il existe quelque chose de semblable dans le cas des témoins mensongers : « vous lui ferez ce qu'il avait projeté de faire à son frère. » Les témoins mensongers subiront la peine que le tribunal aurait infligée à leur victime si leur malveillance n'avait pas été dévoilée. Le sentiment de la vengeance n'est pas vain. Il y a une justice vraie dans le fait que celui qui a nuit à sont prochain subisse dans sa chair le mal qu'il a causé.

---

[68] Voir un élargissement de cette question dans le livre du rav Yéhouda Kuperman, *Pchouto chel miqra*.

D’autant plus qu’il ne faudrait pas croire qu’un dédommagement financier puisse jamais satisfaire la victime qui doit vivre désormais avec l’invalidité qui lui a été causée. En effet, comment s’effectue l’évaluation du dédommagement ? On évalue sa « valeur marchande » sans le défaut actuel et sa valeur marchande compte tenu de ce défaut. À quel prix peut-on le vendre au marché des esclaves ? Le coupable devra lui payer la différence. Une telle somme ne sera-t-elle pas toujours insuffisante à satisfaire la victime ? Un homme serait-il prêt à se voir infliger cette blessure (un œil crevé ou une main coupée) en contrepartie de cette somme ? On serait prêt à donner toute sa fortune pour éviter un tel malheur ! Alors, comment peut-on dire au nom de la vérité que la sanction de l’auteur du dommage sera pécuniaire ? Il n’y a pourtant là ni dédommagement véritable ni satisfaction accordée à la victime.

Certes, en pratique, « œil pour œil » ne peut s’appliquer tel quel. Certaines des raisons en ont été données ci-dessus. La sanction ne pourrait être évaluée à l’exacte mesure du dommage. Les distorsions sont inévitables. De plus, il n’y aurait là aucune utilité pour la victime. La seule sanction pratique est donc pécuniaire, bien qu’elle ne puisse dédommager pleinement la victime : elle comporte un aspect de sanction en même temps qu’un aspect de compensation.

C’est pour cela que la loi a été formulée d’une manière qui s’entend à deux niveaux. Il ne s’agit pas du tout d’une ambiguïté. Il s’agit d’exprimer la situation dans sa double

signification, celle qui devrait prévaloir en principe et celle qui doit déterminer la conduite concrète. C'est celle-ci que la tradition enseigne et l'analyse montre que tel est aussi le sens du verset. Mais cela ne doit pas nous faire oublier la dimension de principe.

L'impureté et la pureté de notre temps

Paragraphes 48 à 49

Les Qaraïtes respectent scrupuleusement de nos jours encore les règles de pureté et d'impureté et c'est apparemment ce qu'exige la Thora

Le roi des Khazars soulève brusquement une question concernant le sens des diverses règles de la Thora concernant l'impureté :

§ 48. Cela dit, j'aimerais savoir pourquoi Dieu a ordonné de se garder des impuretés.

Cette question ne semble pas du tout à sa place dans ce contexte. Nous sommes occupés à la relation entre la Thora écrite et la Thora orale et à la fidélité à la tradition des Maîtres. Il est vrai que les commentateurs classiques du Livre du Kouzari ont expliqué que la question du roi se rapporte ici aussi aux qaraïtes qui observaient scrupuleusement les règles de pureté et d'impureté (à leur manière), alors que les Juifs « rabbanites » n'en faisaient pas grand cas. D'autres traductions l'indiquent assez clairement :

Cheilat/Qîfa'h : « Cela dit, je m'étonne qu'ils se gardent des impuretés. »

Even Chemouel : « Cela dit, il me plait que les qaraïtes se gardent des impuretés. »

Apparemment, les Qaraïtes ont raison. En effet, la Thora traite longuement de pureté et d'impureté et elle

consacre à ces sujets des péricopes entières : l'impureté du mort, la lèpre, l'accouchée, la nida, les victimes de gonorrhées, etc. La Thora orale n'est pas en reste et un ordre entier de la Michna est consacré aux « Puretés ». Pourquoi donc toutes ces règles ont-elles perdu de leur importance aux yeux des Juifs qui ne leur accordent plus l'importance qu'apparemment elles méritent. S'il en est ainsi, cette question du roi s'apparente à celle qu'il a posée au tout début de cette discussion : il constate que les qaraïtes sont plus attentifs à la pratique des *mitzvoth* que les Juifs rabbanites. Le *'Haver* a déjà répondu deux fois à cette affirmation ; mais la question soulevée ici concerne les notions de pureté et d'impureté et requiert donc un traitement spécifique.

L'impureté et la sainteté

Il n'y a d'impureté que là où la sainteté est possible

Rabbi Juda Halévi a déjà longuement parlé ci-dessus (Livre II, §§ 58-62) de l'impureté. Rappelons brièvement l'essentiel de son discours. Il y a, dans ce monde-ci, union de l'esprit et de la matière. La dimension divine peut faire que cette union débouche sur la sainteté. Pour que la spiritualité repose sur le monde, il faut une préparation spéciale et des conditions particulières doivent être remplies. Une union parfaite du spirituel et du matériel produit de la sainteté ; mais si les choses se gâtent et qu'il y a hiatus entre la matière et l'esprit, alors apparaît l'impureté. L'impureté exprime la langueur et le manque de vitalité du corps qui

l'empêche de se relier à la sainteté et à la dimension divine. Sainteté et impureté sont des réalités spirituelles ténues et celui qui n'appartient pas à ce registre n'est pas concerné par ces règles. C'est la raison pour laquelle les règles de l'impureté ne concernent pas les non-Juifs.

Cela devrait nous permettre de comprendre le principe important que rabbi Juda Halévi nous dévoile ici dans le domaine du pur et de l'impur.

> *§ 49. « L'impureté et la sainteté sont des notions connexes, l'une ne peut exister sans l'autre, là où il n'y a pas de sainteté il n'y a pas d'impureté. »*

L'impureté n'a de consistance que par rapport à la sainteté. S'il y a de la sainteté dans le monde, alors l'impureté s'y trouve aussi. Mais lorsque la sainteté est absente, alors du même coup, l'impureté aussi cesse d'être pertinente[69]. L'absence de sainteté, c'est aussi l'exil de la Présence divine ; point de relation divine entre les cieux et la terre. Alors, de toute façon, toute la réalité est impure, privée de vitalité.

> *« L'impureté n'est rien d'autre que l'interdiction faite à ceux qui en sont frappés d'approcher tout ce qui est marqué de sainteté, à savoir tout ce qui est consacré à Dieu comme les prêtres, leur*

[69] Des principes halakhiques nous enseignent que plus une réalité est sainte et plus l'impureté qui peut s'y rapporter est grave. Pour les choses profanes, l'impureté ne se propage qu'au second degré ; pour la *térouma* au troisième degré et pour les *qadachim* il y a même un quatrième degré (voir michna Haguiga III, 1).

nourriture, leurs vêtements, les teroumot[70]*, les offrandes, le Temple et bien d'autres choses. De même, la sainteté est un état qui interdit à ceux qui le possèdent de s'approcher de nombreux objets et êtres connus dont la plupart sont liés à la présence de la Majesté Divine. Mais celle-ci nous a quittés. »*

L'homme doit être pur pour pouvoir entrer dans le sanctuaire. Ce n'est qu'ainsi qu'il pourrait participer au culte des offrandes et à la consommation des aliments consacrés. Dans un monde où la Présence divine fait défaut, où le Temple est détruit, où le divin service ne peut être pratiqué, la pureté n'a pas d'utilité pour l'homme. Il n'y a donc pas de bonne raison d'être anxieux de pratiquer rigoureusement les règles de pureté et d'impureté de notre temps puisqu'il n'y a aucune différence entre un homme pur et un homme impur. Tous sont impurs de l'impureté de la mort puisqu'il n'existe aucun moyen de s'en purifier en l'absence des cendres de la vache rousse.

Nida *et* nevéla

Les interdictions de Nida *et de* Nevéla *sont des interdictions intrinsèques ; elles ne dépendent pas des règles d'impureté qui s'y rattache*

On peut toutefois objecter à ce principe le fait que même de notre temps, malgré l'absence de Temple et même

[70] Les prélèvements sur les produits agricoles qui reviennent aux prêtres ; cf. Nombres XVIII, 11-12.

hors d'Israël, sur les territoires réputés impurs des nations, nous respectons scrupuleusement deux interdits sévères directement liés aux questions d'impureté : les lois concernant la femme *nida* et l'interdiction de consommer une bête *nevéla*.

Une femme *nida*, c'est-à-dire une femme ayant ses règles, est impure. Elle ne peut recouvrer sa pureté qu'à des conditions strictement fixées, après s'être immergée dans un bain rituel. Aussi longtemps que dure son état, elle est interdite à son époux. La transgression de cet interdit entraîne l'une des plus graves sanctions de la Thora, le retranchement. Or, si nous n'avions pas à nous préoccuper sérieusement de nos jours des questions de pureté et d'impureté, dans ce monde privé de sainteté et de sanctuaire, pourquoi respectons-nous si scrupuleusement les lois de *nida*.

De même, l'interdiction de la *nevéla*. Tout animal *a priori* permis à la consommation ne peut pourtant être mangé que s'il a été abattu dans les règles, par égorgement. Si l'animal est mort autrement, il est impur ; quiconque y touche devient impur et il est évidemment interdit à la consommation. La même difficulté apparaît, et le même argument : si les principes d'impureté ne sont pas pertinents de notre temps, que nous importe le statut de cet animal ? Pourquoi nous serait-il interdit de le manger ?

Rabbi Juda Halévi explique : la *nida* et la *nevéla* comporte deux dimensions différentes. Un interdit intrinsèque et un aspect d'impureté. Ces deux dimensions

ne doivent pas être confondues. Les interdits sont indépendants de l'impureté. Une femme *nida* est interdite de la même manière que sont interdites par exemple les relations incestueuses ou adultères[71]. Toutes les précautions que la halakha impose au sujet de la femme nida – ne pas la toucher, ne pas lui tendre des objets et ne pas en prendre de sa main, ne pas manger à côté d'elle à la même table, etc., n'ont rien à voir avec son impureté. Leur objet est d'éviter qu'on en vienne à avoir une relation interdite avec elle. La viande d'une *nevéla* ne nous est pas interdite parce que la *nevéla* est impure. Elle nous est interdite de la même manière que les autres nourritures interdites.

> *Si donc aujourd'hui il nous est interdit d'avoir des rapports avec une femme qui a ses règles ou avec une accouchée, ce n'est pas pour des raisons d'impureté ; c'est un simple commandement divin*[72]*. Si nous nous gardons de manger avec elles et si nous craignons de nous approcher d'elles, c'est uniquement pour dresser des barrières et des haies afin de n'être pas entraînés à avoir avec elles un commerce charnel. […] La* nevéla *ne nous est pas non plus interdite à cause de son impureté ; c'est un simple commandement qui nous la défend, la clause d'impureté étant une raison*

[71] Les décisionnaires postérieurs ont examiné les définitions de l'interdit de nida pour déterminer si l'interdiction était liée à l'impureté ou non et ont fait référence à la thèse de rabbi Juda Halévi. Voir, parmi d'autres exemples, rabbi Yossef Angel, *Atvane DéOraïta*, XXI.

[72] Lévitique XII, 2-7 et XV, 19-33.

supplémentaire[73]*. »*

Pureté et impureté de notre temps

Dans certains domaines, les notions de pureté et d’impureté sont encore l’objet d’une observance scrupuleuse de nos jours

Le principe énoncé par rabbi Juda Halévi recouvre une très large part de la réalité. Toutefois, les notions de pureté et d’impureté occupent encore une place importante dans notre vie quotidienne.

L’interdiction de monter sur le mont du Temple. Malgré l’absence du Temple lui-même, son emplacement conserve toute sa sainteté et tout son espace est interdit à quiconque est impur – c’est-à-dire tout le monde. Après avoir pris le bain rituel qui purifie de l’impureté (sauf de l’impureté liée à la mort), certaines parties du mont du Temple sont accessibles. Il faut être compétent en matière des règles de pureté et d’impureté et des règles concernant le Temple.

Les cohanim. Les cohanim doivent faire attention à ne pas se trouver en situation de se rendre impur au contact ou dans la proximité d’un mort. Il leur est *a priori* interdit de pénétrer dans un cimetière, bien qu’ils soient considérés comme impurs de ce fait, à m’instar de tous les Juifs de notre temps.

La Soucca. Des règles très strictes et très précises

[73] La *nevéla,* charogne, qui est impure (Lévitique XVII, 15) et dont la consommation est interdite (Deutéronome, XIV, 21) est, selon l’exégèse rabbinique, une bête qui n’a pas été abattue correctement.

s’appliquent concernant la toiture de la Soucca qui ne doit comporter aucun élément susceptible de devenir impur.

Le bain rituel. À l’époque talmudique, une décision rabbinique interdisait l’étude de la Thora à quiconque avait été victime d’une pollution. La coutume s’était alors répandue de prendre le bain rituel après les relations conjugales (cette ablution porte le nom de *tevilath Ezra*[74]). Maïmonide dit qu’il avait coutume de pratiquer très strictement cette ablution. C’est encore de nos jours une conduite de piété de la pratiquer, mais elle n’est pas largement répandue, parce que la décision interdisant l’étude rapportée ci-dessus n’avait pas été universellement acceptée. Beaucoup s’appuient sur la conception selon laquelle « les propos de la Thora ne peuvent pas devenirs impurs ». Certains ont coutume de se rendre au bain les veilles de chabbat et de fêtes. C’est au contraire une coutume très largement suivie que de se rendre au bain les veilles de Roch Hachana et de Yom Kippour. Cette ablution ne vise pas à purifier d’une impureté particulière, mais à induire un sentiment d’élévation.

Lavage des mains. Les maîtres du Talmud ont institué le lavage des mains avant de manger du pain. Cette règle a encore force de loi de nos jours.

Pureté familiale. Toutes les règles en ce domaine restent scrupuleusement respectées, les femmes se purifiant de l’impureté mensuelle pour se rendre permises à leur époux. Outre l’aspect « technique » de cette ablution, elle

---

[74] Cf. Berakhot 22b ; Baba Qama 82a.

met la relation conjugale sous le signe de la sainteté qui caractérise cette union aux yeux de la tradition.

Il est intéressant de noter que le simple Juif, qui n'est pas cohen, a gardé la marque et le souvenir des choses de la pureté et de l'impureté et elles se manifestent dans sa vie dans les deux tendances vitales les plus puissantes : la nourriture et la vie sexuelle. Avant de satisfaire son appétit, l'homme doit procéder à l'ablution des mains pour se purifier et avant de pouvoir s'approcher de sa femme elle doit aussi se purifier. C'est exactement le principe enseigné par rabbi Juda Halévi. Là où il y a de la sainteté, il y a place pour l'impureté. Étant donné que l'homme doit se sanctifier au niveau de ces deux conduites, et ne pas laisser libre cours à ses envies et ses désirs, il doit donc se purifier et se garder de l'impureté. Cette exigence a pour but d'élever l'homme et de sanctifier sa vie physique.

Thora et raison humaine

Paragraphes 49 à 53

Les « aggravations » de la loi

Les aggravations auxquelles s'astreignent des individus et de petites communautés, qui sont convaincues que leur conduite correspond au principe même de la loi et qui déconsidèrent quiconque ne se conduit pas comme eux, risquent de porter atteinte à l'unité de la nation

Rabbi Juda Halévi rejette avec véhémence les coutumes qaraïtes accordant une importance extrême aux préceptes liés à la pureté et à l'impureté de notre temps. Il argumente longuement pour prouver que nous n'avons pas à manifester à présent une intransigeance particulière dans ce domaine. Mais la question se pose : quelle importance cela peut-il avoir qu'ils se conduisent ainsi ? En fin de compte, ce sont des *mitzvoth* de la Thora et même si les conditions ne sont plus aujourd'hui telles qu'elles aient leur signification originelle, en l'absence du Sanctuaire et de la sainteté, pourquoi des Juifs qui en ressentent le besoin ne pratiqueraient-ils pas avec toute la sévérité qu'ils estiment nécessaire les conduites de précaution et de défiance à l'égard de l'impureté ? Cela doit bien témoigner d'une certaine élévation spirituelle de leur part !?

Rabbi Juda Halévi formule lui-même cette hypothèse qui véhicule une conscience socioculturelle et une vision de longue portée :

§ 49. « S'ils [les Qaraïtes] se les [les purifications] imposent pour des raisons de propreté, il n'y a rien de mal à condition que ce ne soit pas au titre d'une « Thora » ; sinon, ils font partie de ceux que leur ignorance conduit à des spéculations personnelles. Ils modifient la Thora et provoquent l'hérésie, c'est-à-dire des divergences d'opinion qui sont la racine de la corruption de la nation et la font sortir du principe de « Thora unique et jugement unique[75]*. »*

Si les Qaraïtes étaient attentifs aux règles de pureté et d'impureté pour des raisons d'hygiène, et par souci de la proximité divine, recourant à cette fin à des règles d'ascèse et de pureté, comme certaines conduites des hommes de piété, il n'y aurait là rien de répréhensible. Au contraire ! Si seulement tout le monde pouvait se conduire de manière à l'amener à l'attachement à Dieu et se garder de tout ce qui serait de nature à gêner son service divin ! Le problème avec les Qaraïtes, c'est qu'ils se croient obligés de par la Thora à se conduire ainsi. De leur point de vue, ce n'est pas une « aggravation » de la loi, ni une conduite de piété, c'est la règle de la Thora comme telle ; quiconque ne se conduit pas ainsi, contrevient à la loi. Cette conduite n'est certes plus assimilable à une attitude de sévérité. Elle crée une nouvelle Thora. En effet, si c'est là la seule manière de bien faire, et quiconque n'y obéit pas est un délinquant, nous ne formons plus un seul peuple et une seule communauté. Ces

[75] Nombres XV, 16.

« thoroth » nouvelles portent atteinte à l'unité du peuple et génèrent des groupuscules divisés entre eux, ce qui est le contraire de ce que la Thora souhaite, puisqu'elle nous a ordonné : « Vous aurez une seule Thora et un seul jugement ! »

Le facteur le plus important unifiant le peuple d'Israël est l'uniformité dans le respect de la Thora et des *mitzvoth*. Au cours des longues années d'exil qu'il a traversées, le peuple d'Israël a gardé scrupuleusement les *mitzvoth* de la Thora et c'est cela qui a préservé son unité. Le Juif qui respecte la Thora et les *mitzvoth* ressent intensément son appartenance au peuple d'Israël ; tous les Juifs partout dans le monde sont ses frères et ses alliés. Ils ont tous le même père et un objectif commun. Au contraire – et on peut le constater de nos jours – les Juifs restés dans la diaspora qui ne restent pas fidèles la Thora et aux *mitzvoth* perdent la notion d'appartenance à une même nation. Nombre d'entre eux, malheureusement, deviennent même des adversaires hostiles au peuple et à l'État d'Israël et donnent même des conseils à nos ennemis sur la meilleure manière de nous nuire. De plus, il existe aussi des Juifs vivant dans le pays d'Israël mais qui ont perdu tout lien avec les valeurs qui lui sont propres ; leur relation avec les Juifs de l'étranger est plus que fragile et ils n'ont pas du tout le sentiment d'appartenir au même peuple et à la même nation. Il peut même arriver que certains s'allient avec les ennemis d'Israël et donnent la priorité à ceux-ci au détriment des intérêts de l'État d'Israël. Tout cela s'origine dans le fait que s'est rompu le lien qui relie les Juifs au autres, à savoir le respect

de la Thora et des *mitzvoth*. Le scrupule à l'égard de la Thora et des *mitzvoth* est le premier facteur d'unité d'Israël.

Cela dit, il faut prendre garde aussi à ne pas diviser non plus l'ensemble des Juifs restés fidèles à la Thora en groupuscules attachés chacun à ses propres conceptions et à ses propres sévérités en matière de pratique des *mitzvoth*. Sévérités particulières qui les empêchent d'être ensemble avec d'autres Juifs non moins respectueux des *mitzvoth*, mais différemment. Si tel groupe décide de ne pas manger d'une *cachrouth* relevant d'une autre obédience que la sienne et considère comme non-cachère tout ce qui s'en distingue, ses membres ne peuvent plus manger à la même table que d'autres Juifs. Des familles éclatent, dont les membres ne peuvent plus participer aux mêmes fêtes de famille, passer Pessa'h ensemble, assister à des repas de mariage ou de circoncision, etc. Divisions et ruptures catastrophiques ! De même pour toutes sortes d'autres circonstances, comme le *'erouv* le chabbat, si tel groupe ne se fie pas au *'erouv* de tel autre. Comment vivre ensemble dans la même ville ou le même village ? Les dirigeants ont donc la responsabilité de parvenir à des accords aussi larges que possible et d'éviter les ruptures provoquées par des scrupules exagérés *('houmroth)*. En effet, lorsque ces scrupules sont dictés par la piété personnelle, elles peuvent être bénéfiques, mais lorsqu'on en arrive à croire que tous ceux qui ne se conduisent pas de la même façon sont des mécréants, on provoque des schismes au sein même de la collectivité respectueuse de la loi, ce qui revient concrètement à fonder une nouvelle religion de la Thora,

catastrophe qui ronge l'unité du peuple, l'affaiblit, et risque de provoquer son éclatement.

Logique de Thora et logique humaine

La logique de la Thora diffère de la logique humaine. L'homme ne peut donc pas de son propre chef ajouter des « haies » et des conduites prétendant à légiférer à la manière de la Thora

Les Qaraïtes, on l'a vu plus haut, ont refusé l'autorité d'une tradition reconnue de l'explication des textes législatifs de la Thora écrite. Ils ont prétendu reconnaître à chacun le droit de l'interpréter à sa guise. Ils en sont donc arrivés à des manières de comprendre aussi diverses qu'étranges, très différentes de celles de la tradition orale et de la halakha rabbinique. Chacun agissant selon sa compréhension personnelle, ils en sont arrivés à des conclusions divergentes, dictées par leurs penchants et leurs opinions. Rabbi Juda Halévi montre ainsi qu'il ne convient pas que chacun se fixe des « haies » et des restrictions selon son cœur ; vouloir décider par soi même ce qu'est l'intention de la Thora et la raison d'être des *mitzvoth* n'est pas acceptable. On ne peut pas fixer des règles et décider de conduites personnelles lorsqu'on ne comprend pas ce que la Thora vise fondamentalement.

Il donne quelques exemples d'interprétations étranges auxquelles sont parvenus les Qaraïtes.

« Tirer un profit de l'idolâtrie, de son or, de son argent, de son encens, de son vin est pour le

Qaraïte faute vénielle alors qu'en réalité la mort est préférable plutôt que de la commettre. À ses yeux utiliser le porc, même dans un médicament, constitue un grave péché, alors qu'en vérité cela compte comme transgression légère pour laquelle on n'est passible que de flagellation. »

Les Qaraïtes ont compris l'interdiction de l'idolâtrie comme ne s'appliquant qu'au culte et non aux profits qu'on pouvait en retirer. Ils ne s'en tiennent donc pas à l'écart alors que selon la halakha, l'idolâtrie et tout ce qui s'y rattache est strictement défendu par la Thora. C'est l'une des trois transgressions capitales qui imposent de préférer mourir que de les commettre. Par contre, les Qaraïtes se gardent de tout rapport avec le porc, et interdisent d'en tirer le moindre profit, même pour sauver une vie. Ils sont prêts à se sacrifier pour cela et à se laisser mourir ou à laisser mourir leurs proches plutôt que de leur donner un médicament qui pourrait les sauver parce qu'il contient un élément provenant d'un porc. Or, pour la halakha, il n'a pas du tout été interdit de tirer un quelconque profit du porc. Seule sa consommation a été interdite. Et de plus, celle-ci est considérée comme une faute relativement « vénielle » dont la transgression n'entraîne que la flagellation. Sans compter qu'en situation de risque vital, même la consommation serait permise.

Autre exemple :

« Il considère aussi qu'il est moins grave pour l'abstème (le nazir*) de manger des raisins frais ou*

secs que de s'enivrer avec de l'alcool de miel ou du jus de pommes et pourtant c'est le contraire qui est vrai car n'est interdit au nazir *que ce qui vient de la vigne. Le motif de cette interdiction n'est pas, comme on pourrait le croire, de l'empêcher de s'enivrer… »*

La Thora écrit à propos du *nazir* : « il s'abstiendra de vin et d'alcool. » Les Qaraïtes ont conclu que ce que la Thora interdit, c'est l'ivresse. Un *nazir* ivre, ce serait inconvenant ! Il lui est donc interdit de boire n'importe quelle boisson enivrante et pas seulement le vin ou ses dérivés. Mais que le *nazir* mange des raisins secs boive du jus de raisin ne les préoccupe pas : cela ne peut pas provoquer l'ébriété ! Mais pour la halakha, tout ce qui provient de la vigne dans tous ses états est interdit et aussi grave que de boire du vin. Par contre, il a le droit – comme tout un chacun – de boire de l'alcool et des boissons fermentées provenant de toutes sortes de fruits et de plantes. Un commandement analogue a été donné aux cohanim : « ne bois ni vin ni alcool, ni toi ni tes fils… » La formule est la même et on pourrait croire que son interprétation serait identique, mais en fait le Talmud a légiféré en l'occurrence que toute boisson ou nourriture enivrante était interdite aux cohanim avant et dans l'exercice de leur office.

« Ils [les Sages] ont reçu par tradition que « vin et alcool » dont il est question pour les prêtres impliquent toutes les boissons enivrantes tandis que « vin et alcool » dont il est question pour le nazir *ne concerne que ce qui vient du jus de la*

vigne. »

L'intention de la Thora a été expliquée par les Sages par tradition, non par des déductions logiques ou par des raisonnements personnels. Ils ont donc abouti à des conclusions qui peuvent paraître incohérentes, la même formule se voyant attribuer des explications divergentes. D'autant plus qu'on serait tenté de croire que dans le cas du *nazir*, une plus grande rigueur serait de mise, puisqu'il s'interdit lui-même des plaisirs terrestres.

Rabbi Juda Halévi présente maintenant deux règles semblables mais qui sont le contraire l'une de l'autre, chacune contredisant apparemment la logique humaine. Par cet exemple, il prouve qu'on ne peut s'en remettre au raisonnement personnel pour décider de ce que doit être la halakha pratique.

> *« Par exemple, la chair d'un animal abattu in extremis* (kos kos) *est permise, parce que nous n'avons pas la certitude qu'il serait mort de toute façon, car on pourrait arguer qu'il aurait pu guérir et devenir licite. Mais une bête qui a des lésions est interdite, bien qu'elle paraisse en bonne santé, parce qu'elle a une maladie incurable à laquelle elle ne peut certainement pas survivre et guérir ; elle est donc interdite. Mais si l'on suivait son sentiment et son raisonnement personnels, on aboutirait à des décisions diamétralement opposées. »*

La chair dite *kos kos* est celle d'un animal qu'on se

dépêche d'abattre avant qu'il ne meure de lui-même, vu son état. Du point de vue du principe juridique régissant la consommation de chair animale, la bête qui a été abattue dans les règles est permise alors que la chair d'une charogne est interdite[76]. Cela, bien que la logique nous dirait qu'une bête sur le point de mourir ne devrait pas être abattue et qu'il serait préférable de ne pas en manger. Mais une bête apparemment en bonne santé et qui a été abattue dans les règles, peut s'avérer, à l'examen, atteinte d'une affection mortelle et incurable. Elle devient de ce fait interdite à la consommation. Si le défaut a été découvert avant son abattage, même celui-ci est défendu. Ces deux règles se contredisent réciproquement et contredisent la logique humaine. Si nous laissions les hommes décider par leur propre jugement, ils en viendraient à manger ce que la halakha interdit et à se priver de ce qu'elle permet.

> *« Ne suis donc pas ton avis et ton raisonnement pour ce qui est des déductions concernant les* mitzvoth*, de peur de tomber dans des doutes qui t'amèneraient à l'hérésie. »*

L'étude de la Thora

> *L'étude de la Thora, comme toute étude, est bâtie sur des données initialement reçues d'autrui et à partir desquelles*

[76] La piété consiste cependant à ne pas manger une telle viande. Maïmonide écrit dans les Règles des nourritures interdites, IV, 12 : « Bien qu'elle soit permise, les grands Sages ne mangeaient pas de la viande d'une bête que l'on se hâte d'abattre avant qu'elle ne meure, bien qu'elle ait encore été agitée de mouvements réflexes à la fin de l'abattage. Il n'y a pas d'interdit en la matière, mais celui qui veut s'imposer une plus grande rigueur est digne de louange. »

des conclusions logiques seront tirées. Il peut arriver que celles-ci contredisent la simple logique humaine

La conclusion à laquelle nous venons d'aboutir soulève à son tour une question fondamentale : si la logique humaine est à ce point différente de la logique de la Thora, comment pourrons nous fier à notre raison dans l'étude de la Thora ? Tout homme raisonne et déduit ; tout homme, au cours de l'étude, se sert de sa logique. Ce faisant, il risque d'aboutir à des conclusions différentes de celles de son compagnon. La « raison divine » qui s'exprime dans la Thora nous permet-elle, à nous, les hommes, d'étudier la Thora vraiment ? Peut-être notre étude n'est-elle rien d'autre que la répétition de règles apprises par tradition de nos maîtres et n'avons-nous pas en réalité la possibilité de rien comprendre vraiment.

Rabbi Juda Halévi répond à cette inquiétude :

« Il te faut considérer les principes généraux transmis par la tradition ou l'Écriture ainsi que les modes de raisonnements traditionnellement admis pour rattacher les cas particuliers aux principes. Ce vers quoi ils te mèneront accepte-le, même si ton avis et ton opinion s'y refusent. »

L'étude de la Thora est confiée entre les mains de l'homme. Il a le pouvoir de la renouveler. Mais l'étude doit obéir à des règles de méthode, comme c'est le cas de toutes les sciences. L'étude doit être ordonnée et systématique : il ne s'agit pas du tout de remuer des idées.

Il faut commencer à la base, c'est-à-dire par données

fondamentales. Ce sont elles les outils de travail. Ces données – les « racines » – sont celles énoncées dans la Thora écrite et celles transmises par la tradition. Ce sont des données qu'il faut bien comprendre, dont il faut découvrir la signification et la profondeur. Il est alors possible de procéder à des déductions en appliquant les règles de l'analyse logique aux conclusions nécessaires obtenues à partir des données. Ces conclusions, auxquelles l'homme arrive grâce à sa raison, doivent être reliées aux « racines », c'est-à-dire recevoir d'elles les significations, les avis et la logique. Parfois, ces conclusions seront en contradictions avec celles proposées par la logique personnelle de quelqu'un. Cela ne doit pas nous déranger. En effet, même dans les sciences, l'homme peut découvrir des faits étonnants qui sont en contradiction avec ses conceptions premières.

Rabbi Juda Halévi donne trois exemples de telles données scientifiques (tenues pour avérées en son temps) et qui contredisent la logique humaine :

> *« Tous deux se refusent à admettre l'inexistence du vide et pourtant les raisonnements de l'intellect ont rejeté le vide. L'opinion rejette la possibilité qu'un corps soit divisible à l'infini mais la raison par ses raisonnements a montré qu'il en est nécessairement ainsi. L'opinion refuse l'idée que la terre est une sphère et qu'elle est la cent soixantième partie du disque solaire et tout ce qui a été démontré par l'astronomie, l'opinion le rejette. »*

1) L’existence du vide. La simple logique fondée sur l’expérience des sens conclut à l’existence de l’espace vide. Mais les expériences scientifiques de même que les propositions philosophiques ont prouvé qu’il n’existait pas d’espace vide. (Voir *Guide des Égarés*, I, 73, deuxième proposition.)

2) La division à l’infini. Autrement dit, la loi de l’atome déjà connue dans l’antiquité. (Cf. Guide des Égarés, *ibid.*, 1ère proposition.) La simple logique considère qu’il est impossible qu’un corps soit divisible à l’infini, alors que la science, en ce temps-là, pensait qu’il en était ainsi. Voir cependant *Croyances et opinions* de rav Saadia Gaon, I, 1, 4ème preuve, où il conclut que « la division infinie d’une chose ne se réalise que dans l’imagination, et ne peut exister concrètement, parce que trop ténu pour que s’y applique l’action ou la division. »

3) La Terre est ronde, c’est-à-dire sphérique et de même le soleil, lequel est 166 fois plus grand que la terre. Les sens de l’homme ne peuvent intégrer ces données qui leur semblent contredits pas la réalité, mais l’astronomie les prouve avec certitude.

Rabbi Juda Halévi démontre ainsi que l’homme ne doit pas se fier à sa seule raison dans le domaine de la science de la Thora et des *mitzvoth*, mais qu’il doit accepter les

enseignements de la Thora et des Sages comme autant de données ; ce n'est que sur la base de ces données qu'il pourra comprendre l'intention profonde de la Thora.

Le rôle des Sages

L'une des fonctions des Sages est de mettre en œuvre des considérations morales et une saine logique afin d'interdire des conduites a priori *permises pour éviter que la halakha puisse paraître illogique*

La sagesse de la Thora répondant à des principes qui lui sont propres, si on l'aborde avec des principes théoriques abstraits, on risque d'aboutir à des résultats négatifs, incompatibles avec la « raison humaine ». Par exemple, un homme qui désirerait une femme et serait prêt à ne la posséder qu'une seule fois pourrait l'épouser dans les règles et la répudier au lendemain de la nuit de noces. Tout aurait été fait formellement « dans les règles », mais serait-ce conforme à l'intention de moralité de la Thora ? Un glouton pourrait manger de la viande et boire du vin toute la journée, passer son temps au lit avec sa femme et jouir sans frein des plaisirs de ce monde, sans enfreindre, formellement, aucun interdit de la Thora (ce que Nahmanide appelle se conduire comme un vaurien avec la permission de la Thora[77]), alors que toute personne de bon

[77] « Puisque », dit-il, « la Thora a mis en garde contre les unions interdites mais autorise les relations intimes de l'homme avec son épouse, ainsi que la consommation de la viande et du vin ; un hédoniste trouverait ainsi matière à s'adonner à la promiscuité avec sa femme (ou ses femmes…) et prendre rang parmi les buveurs de vin et dévoreurs de viandes et se permettre un langage ordurier, conduites que la Thora n'interdit pas explicitement et se conduirait donc comme un

sens comprend que rien de cela ne convient à une personne fidèle à l'identité d'Israël qui souhaite s'attacher à son Créateur. Les Sages ont donc décidé d'intervenir dans l'établissement de la halakha afin de ne pas laisser les choses à la merci de telles interprétations indignes, incompatibles avec l'« esprit » de la loi.

> *« Les Rabbins, après avoir soigneusement étudié les limites du cas juridique et précisé avec la plus grande rigueur juridique le permis et le défendu, t'ont fait savoir ce qui était répréhensible à l'intérieur de ces limites. Ils désapprouvent, par exemple, la consommation de la viande d'une bête abattue in extremis, l'appropriation d'un bien grâce à une fiction juridique, le déplacement un jour de chabbat grâce à la fiction du* 'erouv*, la permission donnée à une femme de se remarier grâce à un artifice qui rompt son premier mariage, l'annulation des serments et des vœux par diverses espèces de fictions ; toutes choses que tolère la pure spéculation juridique mais non la piété religieuse. »*

Les Sages ont interdit diverses conduites, formellement permises par la Thora mais inconvenantes, de sorte que la halakha soit en harmonie aussi bien avec la visée de la Thora et la saine raison humaine. Il n'y a donc rien dans la halakha qui contrevienne à la morale et à la conduite des personnes

---

vaurien avec la permission de la Thora ! » Commentaire de Nahmanide sur Lévitique XIX, 2.

vertueuses.

Ce disant, rabbi Juda Halévi vise les Qaraïtes et les distorsions auxquelles aboutissent ceux qui prétendre ne se conduire que d'après la lettre de la loi, sans reconnaître l'autorité des Sages. Celui dont le scrupule s'arrête aux *mitzvoth* énoncées par la Thora sans se préoccuper de leur intention risque fort d'aboutir à des perversions morales parce que les principes de la Thora et les modes de son étude ne se conforment pas à la seule « logique ». Elles ne sont pas destinées à être appliquées telles quelles ; leurs règles d'application supposent une sagesse qui les insère convenablement dans la vie concrète.

> *« Mais toutes deux sont indispensables, car si tu te contentes de la spéculation juridique, elle tolèrera à l'intérieur des limites de la loi des catégories d'artifices qu'il est impossible de maintenir. Mais si tu laisses de côté les limites juridiques qui forment une haie autour de la Loi et que tu ne te fies qu'au zèle religieux, ce sera une cause d'hérésie et la ruine totale.*

La Thora doit être étudiée conformément à ses règles et principes et les avis et opinions personnelles n'y ont pas leur place. Celles-ci conduiraient l'homme à des conclusions erronées. Le rôle des Sages est d'insérer la Thora dans la vie quotidienne en respectant des équilibres et des ajustements raisonnables afin d'éviter les distorsions.

Les « artifices » des Sages

Les artifices inventés par les Sages, tels que le ‘erouv*, le* prozboul*, l'autorisation de vendre les terres pour la septième année, etc., ne concernent que des lois rabbiniques et non les lois de la Thora elle-même*

La question du *'erouv* préoccupe grandement le roi des Khazars. Ce dernier lui semble être un stratagème pour contourner la loi. Si la Thora interdit de transporter quoi que ce soit d'un domaine à un autre, du domaine public au domaine privé et inversement, il faut s'y conformer strictement. Or, les Sages ont inventé un artifice – le *'erouv* – lequel, judicieusement placé la veille du chabbat, permettra de transporter des objets d'un domaine à un autre, domaines artificiellement considérés comme ne faisant plus qu'un grâce à cette « fiction juridique ». Le *'Haver* lui-même y a fait allusion à plusieurs reprises dans ses propos.

> *« Toute chose que nous allégeons pour nous, comme se servir d'un* ‘erouv *le chabbat dans nos maisons, pour déplaisante qu'elle soit, pèse d'un poids léger au regard des hérésies qu'entraînent les opinions des Qaraïtes. Dans une maison qaraïte, on peut trouver dix hommes qui suivent dix rites différents… »*

On comprend aisément qu'il s'agit là d'un argument dont les Qaraïtes ont fait l'un de leurs « chevaux de bataille » contre la Thora orale. Ne voit-on pas que la Thora interdit et que les rabbins permettent ?

§ 50. « Cependant, il me reste à t'interroger sur le 'erouv*, qui est un assouplissement apporté à la loi du chabbat. Comment ce que le Créateur a défendu peut-il être permis grâce à cet artifice vil et méprisable ? »*

La question du roi peut être étendue à d'autres sujets de halakha. Ce genre de « stratagème » semble assez courant et bien des gens les critique et s'élèvent contre eux : la vente du *'hametz* avant Pessa'h à un non-Juif, le *prozboul*[78], l'autorisation de vente à un non-Juif d'une terre agricole pour l'année sabbatique, etc. Tout se passe comme si, dès lors qu'une loi de la Thora poserait problème dans la vie, les rabbins s'empressaient d'inventer un « truc » pour contourner l'interdit. Ne serait-ce pas tourner la Thora en dérision et manifester à son égard un insupportable dédain ?

Rabbi Juda Halévi prend le problème à bras le corps et donne au roi une réponse de principe : les rabbins ne peuvent pas permettre ce que la Thora a interdit. Ils n'ont pas été investis de ce pouvoir, et ils n'en ont d'ailleurs pas le désir :

§ 51. « À Dieu ne plaise que des multitudes d'hommes pieux et de Sages s'accordent pour dénouer des nœuds de la Thora, alors qu'eux-mêmes recommandent : Faites une haie autour de la Thora. »

Les rabbins ne peuvent permettre que ce qu'eux-mêmes

[78] Ce terme sera expliqué dans le corps de l'exposé.

ont interdit. Le principe à l'œuvre en la matière s'énonce ainsi : la bouche qui a interdit est celle qui peut permettre. Chaque fois qu'il semblerait que les Sages ont recours à un « stratagème », il s'agit en fait d'une situation mettant en cause un interdit rabbinique.

Avant de pouvoir discuter du *'érouv*, il faut commencer par définir en quoi consiste l'interdit de la Thora. Il faudra ensuite expliquer l'interdit que les rabbins y ont ajouté à titre de « garde-fou ». Ce n'est qu'alors qu'il sera possible de comprendre ce que le *'érouv* est censé permettre.

La Thora a interdit le transport du domaine privé au domaine public. Il nous faut donc préciser le sens de ces catégories. « Privé » et « public », par rapport aux lois du chabbat, ne concerne pas la propriété comme dans le cas des lois des dommages, par exemple. Un domaine est défini par sa forme et par sa taille. Un domaine privé est un espace d'une certaine taille distinguable des espaces alentours de quelque manière (cloisons, haies…) Le domaine public est un espace ouvert où six cent milles personnes pourraient passer tous les jours. La Thora écrite interdit de transporter d'un tel domaine privé à un tel domaine public[79]. Le cas de figure ainsi précisé est loin d'être courant et ne se rencontre que dans des maisons et commerces proches du centre des grandes villes.

Afin que l'interdiction du transport ne soit pas oublié,

---

[79] La formule du *'Haver* est surprenante et les commentateurs se sont efforcés de l'expliquer. Il dit en effet : « les barrières établies par les rabbins consistent à interdire le transport du domaine privé au domaine public et réciproquement, ce que la Thora n'a pas interdit. » Il semble que rabbi Juda Halévi ne puisse pas vouloir dire ce qu'il semble dire, puisque, de fait, la Thora interdit bel et bien cela.

d'autant plus qu'il porte en lui la préservation de l'esprit du chabbat, les Sages ont aussi interdit de transporter depuis le domaine privé vers un espace appelé *carmélith*. Il s'agit d'un espace important mais qui n'est ni privé ni public (au sens ci-dessus). Ils ont également étendu l'interdiction à une cour commune sur laquelle ouvrent plusieurs domaines privés. Ce sont là des interdits rabbiniques puisque la Thora a très exactement délimité les espaces qu'elle vise.

Pour alléger l'interdiction du transport, les rabbins ont institué la possibilité de transformer un domaine public du type *carmélith* en domaine privé en permettant aux populations concernées de s'associer de manière à ne plus former qu'un ensemble unique, essentiellement autour d'un repas, et en s'assurant que le domaine ainsi formé soit physiquement délimité par une clôture. Cela peut s'appliquer à des cours, des passages ou à des quartiers ou des villes entières.

Tel est aussi le cas du *prozboul*.

La Thora a institué l'annulation de toutes les dettes à l'issue de l'année sabbatique. L'emprunteur n'est donc plus tenu de rembourser le prêteur. Cette *mitzva* est une innovation de la Thora de grande portée et elle est évidemment très profitable au débiteur mais beaucoup moins pour le créancier ! Profitable ou non, les créanciers sont obligés de respecter cette remise des dettes. La Thora met aussi en garde les riches : n'imaginez pas contourner la loi en ne prêtant tout simplement plus aux nécessiteux ! la Thora orale, analysant de près le texte de la Thora, arrive à

la conclusion qu'en principe cette règle ne s'applique que lorsque les lois et règles du jubilé sont en vigueur (c'est-à-dire lorsque la majorité du peuple juif réside sur la terre d'Israël). Depuis la destruction du Deuxième Temple et l'exil, cette condition n'est plus remplie. En conséquence, la remise des dettes n'a plus force de loi.

Mais les rabbins ne voulaient pas qu'elle sombre totalement dans l'oubli. Son importance pour les pauvres reste souvent vitale. Les Sages ont donc rétabli la règle par autorité rabbinique. Les commandements rabbiniques doivent être respectés au même titre que celles de la Thora écrite, mais elles n'ont quand même pas exactement le même statut.

Or, il est arrivé au cours de l'Histoire, que les rabbins constatent que cette règle posait problème à une partie non négligeable de la société. Beaucoup de riches, malgré la mise en garde citée, s'abstenaient de prêter pour ne pas perdre leur argent. Les personnes en quête d'un prêt ne trouvaient plus de prêteurs. Les portes se fermaient devant elles. Les rabbins rassemblés au tribunal de Hillel l'Ancien ont donc décidé d'instituer un *prozboul*. Il s'agit d'un contrat par lequel le prêteur remet toutes ses créances entre les mains du tribunal qui en devient désormais le propriétaire. Le tribunal n'est pas soumis à la règle de remise des dettes et il peut ainsi procéder au recouvrement des créances.

Là non plus, le « stratagème » rabbinique n'a pas pour objet de supprimer une loi de la Thora mais d'alléger un dispositif lui-même d'origine rabbinique.

C'est un principe analogue qui régit le « permis de vente » de l'année sabbatique. De nos jours, de même que la remise des dettes, la jachère de l'année sabbatique ne s'applique que par décision rabbinique puisque le jubilé n'a plus cours. Les rabbins ont cependant décidé que l'amour de cette *mitzva* et la sainteté de la terre d'Israël valait qu'on la remette à l'honneur. Lorsque la population agricole a commencé à croître au début du siècle dernier, alors que l'économie du pays était fragile pour ne pas dire chancelante, le respect des règles de la *chemiṭa* interdisant les travaux agricoles sur des terres appartenant à des Juifs a commencé à faire problème à cause du dilemme : d'une part, vif désir de pratiquer la *mitzva* et en tout cas, ferme volonté de ne pas être en faute à son égard, et, d'autre part, quasi impossibilité de la réaliser sans risquer une faillite quasi certaine. La solution trouvée fut d'autoriser la vente provisoire des terres à des non-Juifs pour la durée de la période concernée. L'interdiction des travaux agricoles ne concernant que les terres appartenant à des Juifs, il redevenait possible de poursuivre l'exploitation, sans déroger à la halakha et sans risquer une catastrophe économique d'envergure nationale. Et, faut-il le rappeler, là encore il s'agissait d'aménager un interdit rabbinique et non un interdit de la Thora écrite.

Mais dès lors, une question peut être posée : pourquoi ne pas annuler tout simplement l'interdit rabbinique plutôt que de lui chercher des « assouplissement » pouvant être considérés par certains comme scabreux ?

C'est que, d'une part, personne n'est obligé d'adopter

l'assouplissement. Nombreux sont ceux qui se réjouissent de pouvoir pratiquer l'annulation d'un prêt qu'ils ont consenti et non moins nombreux ceux qui, malgré l'annulation, souhaitent, lorsqu'ils le peuvent, tenir leurs engagements. De même beaucoup éprouvent la joie de la *mitzva* de la *chemiṭa* et ont bonheur à consommer des produits de grande sainteté cette année-là.

D'autre part, il est important de ne pas laisser une *mitzva* de la Thora se perdre. Si elle n'est pas applicable parce que certaines de ses conditions ne sont pas remplies, cela ne signifie pas du tout qu'elle soit obsolète. Continuer à la pratiquer par ordonnance rabbinique est un des moyens – outre de continuer à en étudier les règles – de la conserver autant que possible dans sa fraîcheur.

Mais lorsque l'obligation n'est que d'origine rabbinique, et que son application pose problème, il du devoir des rabbins de trouver le moyen de rendre vivable la vie des Juifs. Rabbi Juda Halévi explique les raisons des Sages :

> *« Ensuite, ils ont ouvert dans cette haie une brèche, ils ont assoupli la rigueur de leur défense pour que la décision dictée par leur zèle religieux ne prenne pas le rang d'une loi biblique et pour faciliter aux hommes le déplacement le chabbat. Mais ceux-ci ne pouvaient user de cette commodité qu'avec permission… Afin qu'une distinction soit établie entre ce qui est entièrement permis, entre la haie, et entre ce qui est interdit. »*

Première raison : les Sages voulaient que le public soit

conscient du fait que la règle ne s'appliquait que par ordonnance rabbinique. S'il était en vigueur de par la Thora, aucun assouplissement ne serait envisageable. Par contre, en cas de graves difficultés ou lorsque le respect de la règle rabbinique entraînerait des pertes financières de grande ampleur, les Sages sont habilités à trouver les solutions les plus appropriées.

Deuxième raison : Les Sages ont voulu faciliter la vie des Juifs. Ainsi, ceux qui veulent rester fidèles à la Thora mais sont en difficulté pour une certaine raison puissent trouver une manière de résoudre son problème *a priori*. Les Sages ont pris des mesures pour empêcher que des *mitzvoth* importantes soient oubliées, mais ils n'avaient pas l'intention d'étouffer les Juifs ni de les enfermer dans un carcan qui les empêcherait de vivre heureux.

Les mitzvoth *ne sont pas des symboles*

Les mitzvoth *ne sont pas des symboles ni des conduites « techniques » exprimant une idée ; ce sont des entités d'un genre particulier qui génèrent une réalité spirituelle dans le monde. Même les* mitzvoth *instituées par les Sages possèdent cette faculté*

Le roi des Khazars est encore incertain. Il accepte les explications de rabbi Juda Halévi quant aux « stratagèmes » ne s'appliquant qu'à des ordonnances rabbiniques mais la question du *'érouv* le perturbe. Il considère ce dernier comme inauthentique.

§ 52. « Cela me suffit. Mais je ne peux pas

> *admettre que la confection d'un* 'erouv *ait la puissance d'établir une connexion entre deux domaines. »*

Comment le fait de prendre quelques poteaux et de faire passer un fil sur le sommet de chacun d'eux suffirait-il à transformer le territoire ainsi circonscrit en un « domaine » que l'on pourrait considérer comme « privé » ? Tout y reste aussi dispersé qu'avant. Il n'existe aucune cloison véritable, pas de murs ni même de barrières. Rien d'essentiel n'a changé, tout est parfaitement artificiel et le *'érouv* lui-même n'est qu'un artifice ! Comment une telle fiction peut-elle modifier le statut légal de ce territoire ? Comment ce qui l'instant d'avant était interdit devient-il soudain permis ? Qu'il ne s'agisse que d'un interdit rabbinique n'y change rien. Le *'érouv* revient à permettre l'interdit ! Cela ne semble pas sérieux ; c'est comme dans les jeux d'enfants dont on change les règles arbitrairement au milieu de la partie !

Le roi n'a posé la question qu'au sujet du *'érouv*, mais le *'Haver* comprend que sa portée en dépasse largement le cadre. Elle touche tout l'édifice de la loi.

> *§ 53. « En ce cas, la Loi tout entière n'est pas suffisamment puissante pour toi. »*

En effet, toute opération ayant un champ d'application halakhique est directement concernée par cette question. Si une action modifie un état de fait, le statut de la situation considérée peut changer. Prenons, par exemple, une situation commerciale. Un objet ou un immeuble ou un

terrain appartient à Réouven. Un papier appelé « contrat » change de main, portant des signatures et stipulant que Réouven vend le bien à Simon. Comment cela suffit-il à faire que désormais ce bien a un nouveau propriétaire. Ou bien, un homme prononce une certaine phrase conventionnelle et « magiquement » une célibataire devient femme mariée, désormais interdite à tout autre homme sous peine de mort. Statut qu'un simple document (appelé « acte de divorce ») restaure à son état antérieur d'un instant à l'autre. Une simple parole (vœu ou serment) peut avoir des conséquences incalculables. Et que dire de la plaie lépreuse qui ne devient telle que parce que le cohen a dit : « impur » !? Et cette histoire des eaux lustrales où les cendres d'une vache sont mélangées avec une mousse et un vermisseau et qui rendent pur l'impur et impur le pur ? Et la liste est encore longue de conduites sans rapport direct avec la conséquence qu'elles induisent et dont l'effet « légal » est immense. Comment comprendre tout cela ?

> *§ 54. « Considères-tu l'opération du* qinyane *et le testament assez forts pour permettre d'entrer en possession d'une fortune, d'une propriété, d'une maison, d'esclaves ; les mots : écrivez, signez et donnez l'acte de répudiation, assez forts pour répudier une femme et l'interdire à son mari après qu'elle lui ait été permise, et les mots : sois-moi consacrée assez forts pour permettre une femme à un homme après qu'elle lui ait été défendue ? On trouve dans le Lévitique bien des choses dont l'existence est liée à certains actes ou a certaines*

paroles. La lèpre du vêtement et de la maison dépendaient du mot : impur ou pur prononcé par le prêtre. »

Rabbi Juda Halévi aurait pu résoudre le problème en disant tout simplement qu'un changement de statut légal peut intervenir par suite d'un acte symbolique convenu. Celui-ci signifie et manifeste à tous que le statut a changé. Avant qu'on lui ait passé la bague au doigt, elle était célibataire et maintenant, elle est mariée. L'instant du changement de statut est important, capital, même. C'est pourquoi un certain acte « symbolique » concrétise cet instant critique. Un raisonnement analogue s'appliquerait par exemple aux mesures requises pour qu'une opération donnée soit efficace. Le bain rituel doit avoir une contenance de quarante *séas*. S'il y manque une quantité d'eau infime – un dé à coudre – le bain est disqualifié et impropre à la purification. Pourtant, si on y pense, qu'est-ce qu'un dé à coudre d'eau ? Ce soir, à la tombée de la nuit, cet enfant sera majeur et soumis dès lors à toutes les lois de la Thora. Mais en vérité, en quoi cet enfant est-il différent maintenant de ce qu'il sera dans une heure ? Est-il moins « adulte » ? Le sera-t-il plus ? Mais si ce qui compte n'a rien à voir avec la réalité et qu'il ne s'agit que d'une différence « technique », alors là, c'est différent. Il a été décidé que cela devait être ainsi, c'est donc ainsi que cela doit se passer et si cela se passait autrement, ce serait non conforme, donc invalide. C'est tout simple !

C'est tout simple, mais s'est tout simplement faux. Rabbi Juda Halévi y a déjà insisté : les *mitzvoth* font partie

intégrante du monde comme monde. Le monde, selon la tradition, a été créé par Dieu de manière à être homogène à la Thora. Les *mitzvoth* agissent sur le réel. Dans une large mesure, même, les *mitzvoth* génèrent des réalités. Chaque détail de la *mitzva* possède un sens significatif. Les *mitzvoth* ne sont pas des symboles et il ne s'agit pas non plus d'actes purement conventionnels possédant une signification arbitraire mais convenue. L'effectuation d'une *mitzva* intervient dans la réalité et la modifie ou même produit une réalité nouvelle. Être une femme mariée n'est pas seulement une affaire d'état civil. Ce n'est pas seulement le statut social et économique qui a changé. Une femme mariée a désormais une essence autre. La relation des époux entre eux n'est pas seulement physique ou affective. Une entité nouvelle est apparue : le couple. Et cette entité forme une unité d'un rang nouveau et supérieur. Et comment cela est-il arrivé ? Grâce à cet acte qu'on appelle « mariage ». Un nouvel état de fait est apparu dans le monde bien qu'apparemment rien – ou presque rien – n'ait changé. Il en va de même pour toutes les *mitzvoth*. C'est pourquoi aussi, on ne peut laisser à la discrétion de personne la décision de quoi faire ni comment faire. Seul Celui qui a créé le monde sait vraiment comment ce monde doit fonctionner.

> *« En effet, les œuvres prescrites par la Thora ressemblent aux êtres naturels. Elles sont toutes mesurées par le Créateur, et leur mesure échappe aux possibilités humaines. »*

De même que rien n'est laissé au hasard dans la nature et que tout y obéit à des règles précises, que tout composé

obéit à des proportions déterminées dont les modifications peuvent avoir des conséquences déterminantes, de même en est-il dans le « monde des *mitzvoth* »[80].

L'explication de rabbi Juda Halévi innove ici de manière extrêmement significative : les *mitzvoth* de la Thora ne sont pas seules à générer de nouvelles réalités spirituelles dans le monde. Les ordonnances rabbiniques aussi. L'habilitation des Sages leur donne la puissance de générer une réalité halakhique et spirituelle ; par conséquent, même le fait de faire passer un fil sur des poteaux possède ce pouvoir de transformer la réalité en profondeur. Ce n'est pas un acte symbolique ou technique ; c'est un acte significatif qui crée une nouvelle dimension dans la réalité concrète.

Vous avez dit « bizarre » ?

Les mitzvoth *peuvent parfois sembler bizarres mais en réalité le Créateur est partout présent ; même des réalités apparemment vulgaires et viles peuvent servir de voie d'attachement à Dieu*

Rabbi Juda Halévi ajoute encore un principe supplémentaire de grande importance concernant la manière de considérer les *mitzvoth*.

L'homme ne sait non seulement pas comment décider quelles conduites sont souhaitables aux yeux de Dieu, ni comment s'attacher à Lui, mais de plus ce que la Thora

---

[80] Cf. Livre I, § 99 et notre commentaire.

demande au travers d'une *mitzva* peut lui apparaître comme absolument contraire à ce qu'il aurait pensé par lui-même. Qui aurait imaginé que l'abattage d'animaux, l'aspersion de leur sang et la combustion de leurs entrailles serait ce qui conduirait à se rapprocher du Saint-béni-soit-Il ? Cela semble à beaucoup méprisable, sale et repoussant, pas du tout convenable pour des gens civilisés ; or, ce sont précisément ces conduites cultuelles qui sont pour la Thora les plus choisies et qui ne peuvent être réalisées qu'au lieu de sainteté choisi par Dieu.

> *« Si toutes ces actions n'avaient pas été un ordre divin, tu les aurais méprisées et tu aurais pensé que, loin de rapprocher de Dieu, elles en éloignent... »*

C'est une preuve de plus du fait que l'homme ne peut pas se fier à sa seule raison dans le domaine de la pratique des *mitzvoth*. Et cela nous livre en même temps un principe important sur le regard que nous devons porter sur la réalité.

Nous commettons une erreur en pensant que la proximité de Dieu ne peut être obtenue que dans des endroits consacrés et purifiés. Toutes les activités vulgaires de ce monde nous éloigneraient de la spiritualité et de l'attachement à Dieu. Rabbi Juda Halévi nous enseigne que cela n'est pas vrai. L'homme qui pratique les *mitzvoth* s'attache à Dieu, qu'il soit en train de prier à la synagogue ou à vaquer à ses affaires pour assurer sa subsistance et celle de sa famille. Affairé à accomplir, moite de transpiration, un

travail pénible et salissant. En mangeant, en s'unissant à son épouse, l'homme peut se rapprocher de Dieu, s'il le fait dans cette intention. Toute chose permise que l'homme doit faire pour vivre est un instrument de sanctification et d'élévation. Il suffit qu'elle soit accomplie avec l'intention désirable – « En toutes tes voies, connais-Le ».

Continuité de la halakha

La Thora perdue ?

Certains prétendent que le peuple d'Israël aurait été coupé de sa tradition. La Thora aurait été oubliée. Ces affirmations ébranlent l'un des principes fondamentaux de la foi d'Israël : la Révélation de la Thora – la Thora vient du ciel

De tout temps, des opposants à la halakha se sont dressés contre la Thora. Ils mettaient en cause l'autorité de la Thora et son origine, avançant, entre autres, l'argument éculé selon lequel la Révélation n'aurait jamais eu lieu. Livre rédigé par des hommes à diverses époques, recueillant des traditions parfois contradictoires et mélangeant les genres sans grand souci d'homogénéité. Peu importe la thèse adoptée par ces contradicteurs, un seul homme à une époque donnée ou plusieurs sur une longue période, l'essentiel est de nier qu'elle ait été révélée.

Ces gens fondent souvent leurs objections sur diverses expressions figurant dans les textes bibliques qui prouvent, selon eux, qu'à certaines époques personne n'était au courant de l'existence d'une « Thora ». Certaines des *mitzvoth* auraient été inconnues à certaines époques, cela par ce que les *mitzvoth* sont des inventions humaines apparues au cours des âges.

Ce genre d'arguments circule aussi de nos jours, présenté parfois par ceux qui les propagent comme des découvertes modernes alors que cela fait longtemps que, de

siècle en siècle, des rabbins ont traité ce sujet et réfuté ces arguments. Rabbi Juda Halévi ne fait pas exception, mais il le fait à sa manière bien spécifique, commençant par formuler la question :

> *§ 54. Le Kouzari : J'ai pourtant constaté que les hommes du Deuxième Temple avaient déjà oublié la Thora. Ils n'ont connu la* mitzva *de la* soucca *qu'après l'avoir trouvée écrite. De même pour la* mitzva *"l'Ammonite et le Moabite ne rentreront pas dans l'assemblée d'Hachem"*[81]*. En effet, il est dit à leur sujet : ils trouvèrent écrit dans la Thora*[82]*. C'est donc la preuve que la Tora avait été perdue.*

Quelques informations générales sont nécessaires pour bien comprendre la question du Kouzari.

L'époque du retour de l'exil de Babylone est décrite dans la Bible essentiellement dans les livres d'Ezra et de Néhémie. Or, on rencontre dans ces livres des versets indiquant que ces *« 'olim 'hadachim »* revenus en Eretz Israël ont découvert soudain des *mitzvoth* de la Thora qu'ils ne connaissaient pas.

Concernant la *mitzva* de la *soucca*, nous lisons dans Néhémie (VIII, 13 à 17) :

> *« Le deuxième jour (du septième mois, le mois de Tichri), les chefs des familles de tout le peuple, les cohanim et les Lévites se rassemblèrent autour*

---

[81] Cf. Ezra IX, Néhémie XIII, 1.

[82] Dans Néhémie VIII, 14 : « ils trouvèrent écrit » ; dans XIII, 1 : « on trouva écrit ».

d'Ezra le Scribe pour s'informer des paroles de la Thora. Ils trouvèrent écrit dans la Thora qu'Hachem avait chargé Moïse du commandement suivant : que les Enfants d'Israël séjournent dans les souccoth *lors de la fête au septième mois. […] Le peuple sortit et apporta (des feuillages et des branchages) et ils se construisirent des* souccoth *sur leurs toits, dans leurs cours […] Toute la communauté de ceux qui étaient revenus de captivité firent des* souccoth *parce que, depuis les jours de Josué, fils de Noun, jusqu'à ce jour, les Enfants d'Israël n'avaient pas agi de la sorte. Et il eut une très grande joie. »*

Ainsi, lisant la Thora, les Enfants d'Israël découvrent soudain qu'il existe une *mitzva* de séjourner dans une *soucca* durant la fête. Sans tarder, ils exécutent le commandement, grand événement qui ne s'était plus produit depuis des siècles, depuis l'époque de Josué fils de Noun !

Quant à la question des Ammonites et des Moabites, voici ce qui est écrit dans Néhémie (XIII, 1 à 3) :

« En ce jour-là, on lut dans le livre de Moïse aux oreilles du peuple et l'on y trouva écrit que ni Ammonite ni Moabite ne seraient jamais admis dans l'assemblée de Dieu […] Et il arriva, ayant entendu la Thora, qu'on élimina d'Israël tout élément hétérogène. »

Autrement dit, ce n'est qu'à ce moment-là qu'on aurait

découvert l'interdiction du mariage avec les Ammonites et les Moabites et, aussitôt la chose connue, elle a été appliquée avec zèle.

Le roi des Khazars s'étonne : voici donc deux preuves flagrantes indiquant clairement que ceux de cette génération ne connaissaient pas la Thora, ignorant des commandements qui y sont explicitement énoncés. Comment peux-tu donc prétendre à une transmission ininterrompue de la Thora de père en fils et de maître à disciple !?

Même si certains peuvent poser la question de bonne foi, la plus part du temps elle cache (ou révèle) la volonté malveillante de fonder sur le texte biblique lui-même les prétendues preuves du fait qu'il ne s'agit pas d'un texte révélé mais d'un ensemble d'écrits d'origine humaine. Tout le judaïsme se trouverait du coup privé de son fondement principal ; en effet, s'il n'y a pas de Révélation, il n'y a plus de réelle possibilité de relation entre l'homme et Dieu. Or, ces versets semblent eux-mêmes explicites et d'autant plus dangereux. Il faut donc répondre à ces accusations avec la plus grande clarté et la plus grande fermeté.

Oubliée la Thora ? Jamais !

Jamais la Thora n'a été oubliée et même après l'exil de Babylone les Juifs revenus dans le Pays savaient – par exemple – de quelle manière les offrandes devaient être apportées dans le Temple

Quelle sera la stratégie adoptée par rabbi Juda Halévi

pour réfuter ces accusations ?

Il démontre tout d'abord que la tradition est continue, ininterrompue. Les lois de la Thora étaient de tout temps connues de tout Israël. Il faut donc maintenant expliquer pourquoi ces choses-là ont été écrites dans la Bible d'une manière qui pourrait laisser croire qu'en effet, elles avaient été découvertes soudain.

> *§ 55. « Le* 'Haver *: nous serions donc aujourd'hui plus sages et plus savant qu'eux, puisque, pensons-nous, nous connaissons toute la Thora. »*

Si tu crois que cette génération-là ignorait des *mitzvoth* fondamentales explicitement énoncées de la Thora, comme la *soucca* et l'interdiction du mariage avec des Ammonites ou des Moabites, parce la Thora aurait été oubliée, la tradition interrompue, tu es obligé d'admettre que nous connaissons bien mieux la Thora qu'eux. Étudiant la Thora sans cesse, il ne serait plus possible de nous surprendre par une nouvelle *mitzva* qui nous aurait « échappé » !

> *§ 56. « Le Kouzari : c'est bien ce que je dis ! »*

En effet, répond le roi, nous sommes plus érudits qu'ils ne l'étaient. Ils ne possédaient pas la Thora « en continu » alors que nous, au travers du temps écoulé depuis, nous bénéficions d'une continuité dans l'étude et la connaissance de la Thora.

> *§ 57. « S'il nous était commandé d'apporter aujourd'hui une offrande, connaîtrions-nous la*

manière d'égorger un animal, le côté de l'autel sur lequel il faudrait le faire, la façon de recueillir son sang, de l'écorcher, de le dépecer et le nombre d'organes en lesquels il doit être démembré, la manière de les offrir et de répandre son sang, l'oblation ainsi que les libations, les chants qui doivent accompagner le culte et les obligations relatives aux cohanim : sainteté, pureté, onction, vêtements, qualités, la manière dont ils doivent manger les nourritures consacrées, le moment, le lieu et bien d'autres choses trop longues à énumérer ? »

§ 59. « Tu as certainement remarqué que les hommes du Deuxième Temple ont construit l'autel, bien des années avant que Dieu les ait aidés à bâtir le Temple, puis à ériger des murailles[83] *? T'imagines-tu qu'ils offraient des sacrifices de manière désordonnée et aléatoire ? »*

§ 61. « La construction de la soucca *et l'interdiction du mariage avec l'Ammonite et le Moabite pouvait-elles être ignorées de ceux qui connaissaient avec précision ces sujets délicats ? »*

L'argumentation du *'Haver* consiste à faire d'abord apparaître l'invraisemblance d'une méconnaissance de la Thora par les hommes du temps du Retour d'exil. Les règles concernant le culte du Temple sont parmi les plus

[83] L'autel a été érigé au temps de Zeroubabel en 538 (Ezra III, 2) ; ensuite fut bâti le Temple en 520-515 (Haggay II, 1-4 ; Ezra VI, 14-15) puis reconstruite la muraille au temps de Néhémie (chapitres II et III) vers 445.

complexes de la Thora. Outre les questions liées à toutes les catégories d'offrande, il faut connaître parfaitement toutes les règles de pureté et d'impureté, celles des chairs consacrée, du service des cohanim. Aucune de ces règles n'a cours de notre temps et nous ne les connaissons donc pas d'une manière suffisante qui nous permettrait de les effectuer concrètement. Comment les rescapés de Babylone qui venaient d'arriver en Eretz Israël, savaient-ils accomplir tout ce qu'il fallait conformément à la halakha pour apporter des offrandes au Temple ?

Force est donc d'admettre qu'ils connaissaient parfaitement toute la Thora et qu'ils possédaient une tradition ininterrompue dans tous ses détails et précisions.

La pérennité de la Thora

La Thora est restée en permanence intacte aux mains d'Israël, mais il y a aussi eu des périodes où des parties du peuple s'en étaient détachées pour diverses raisons

Après avoir démontré ce fait élémentaire d'une manière simple et convaincante, rabbi Juda Halévi s'en prend maintenant aux « preuves bibliques » avancées par le roi : en ce temps là, les gens de la génération ignoraient des *mitzvoth* élémentaires et les ont découvertes avec surprise.

§ 62. « Le Kouzari : mais que signifie alors "ils trouvèrent écrit dans la Thora" ? »

Tu m'as prouvé que la Thora était connue du peuple d'Israël et qu'il existait une tradition de la pratique de toute

les *mitzvoth* ; que même en exil, l'étude et la transmission de la Thora se sont constamment poursuivis, ce qui leur a permis de pratiquer les *mitzvoth* complexes liées au culte du Temple, mais il n'en reste pas moins que la Bible elle-même rapporte qu'il y a eu oubli et ignorance et négligence dans la pratique des *mitzvoth* !?

De notre temps, nous pouvons résoudre cette apparente contradiction en considérant tout simplement la réalité qui se présente à nos yeux.

Le « monde de la Thora », c'est-à-dire les directeurs de *yéchivoth* et d'écoles, les enseignants et les élèves, se sont succédé de génération en génération, partout dans le monde. Israël a toujours bénéficié de la présence de « grands de la Thora » et de dirigeants, répandant la Thora, fondant des écoles, éduquant des générations de fidèles et transmettant la tradition de l'étude et de la connaissance de la Thora. Il suffit de considérer l'histoire du peuple d'Israël pour comprendre immédiatement comment la Thora a réussi à se conserver. Des écoles talmudiques sont passées d'Eretz Israël en Babylonie, vers laquelle s'est déplacé le centre de gravité de la Thora. Il est passé ensuite vers l'Espagne et le sud de la France, en Provence et vers la Rhénanie et la Lotharingie. Des communautés se regroupaient autour des centres d'étude et se développaient et s'étendaient au gré des époques de stabilité et des expulsions. Chaque communauté veillait à posséder des écoles pour les enfants et les jeunes, de sorte que tous les enfants juifs recevaient une éducation de base de connaissance de la Thora et de pratique des *mitzvoth*. La

Thora est ainsi restée présente et vivante en Israël et s'est transmise de génération en génération. Toutefois, tous n'étaient pas des savants, et tous n'étaient pas toujours des pratiquants. Seul un certain pourcentage de la population était considéré comme des *talmidé 'hakhamim*. Les autres étaient considérés comme de simples gens, vaquant à leurs affaires et à leurs travaux, certains plus instruits que d'autres, et certains assez ignorants. Tous veillaient cependant à donner une bonne éducation à leurs enfants et soutenaient financièrement les institutions d'étude et les étudiants.

Une situation inconnue jusqu'alors s'est développée depuis la Révolution française. Des communautés entières se sont trouvées privées de l'étude de la Thora et de la pratique des *mitzvoth*. En ces milieux, la Thora a été comme oubliée. Les Juifs de Russie au siècle dernier ont été coupés du monde de la Thora. Ils ne pouvaient pas avoir ni écoles ni institutions éducatives et devaient se mêler au reste de la population non-juive. Après soixante-dix ans de régime soviétique, des jeunes Juifs grandissaient ignorant quasiment tout du judaïsme. Ils se savaient Juifs, ils connaissaient un grand-père qui pratiquait encore un peu quelque chose mais ils étaient quant à eux totalement coupés de la Thora. Partout dans le monde et même en Israël, des publics nombreux issus de ce qu'on avait appelé « les lumières » au 19ème siècle, ce sont développés loin de la tradition d'Israël et de son identité profonde. Certains milieux s'opposaient de force à toute pénétration de « religion » dans leur société et ainsi a grandi une

génération totalement ignorante de tout ce qui concerne le judaïsme, sa pensée, sa culture et ses coutumes.

Il existe donc, d'une part, une population nombreuse faite de Juifs fidèles à la Thora, qui l'étudient et la pratiquent et aussi d'autre part, simultanément, un grand nombre de gens éloignés de, voire opposés à, la Thora et à ses pratiques. Un observateur « objectif » pourrait se demander : existe-t-il une continuité de la Thora ou non ? Y a-t-il coupure et oubli ou continuité ? Objectivement, on peut répondre oui à toutes les questions et aussi non à toutes les questions. Paradoxe ? Non, tout dépend de où on regarde et de ce qu'on y voit.

Par analogie, nous pouvons comprendre la situation qui se présentait avec les Juifs revenant de l'exil de Babylone. Il y avait parmi eux des Juifs savants et fidèles à la Thora et il y a avait aussi parmi eux des Juifs qui en avaient été coupés et qui l'ignoraient. Pour ces derniers, la Thora pouvait apparaître comme leur enseignant des choses nouvelles, mais dès lors qu'ils les ont entendues des choses anciennes ont refait surface et ils ont compris que c'était ce qu'il fallait faire. La tradition s'est perpétuée en Israël mais certains qui s'en étaient éloignés l'ont redécouverte et y sont revenus.

Une rédaction sélective

Seuls des événements connus de tous ont été consignés dans la Bible ou encore des événements ayant une importance pour l'histoire à venir

Rabbi Juda Halévi va maintenant répondre à la

question posée par le roi (ci-dessus, § 62). Il explique en fait ce qu'est la Bible et pourquoi elle a été mise par écrit. La Bible est-elle un livre d'histoire ou une gazette ? Quel est le critère dictant ses « compte-rendu » ?

> *§ 63. « Le* 'Haver *: La pure vérité c'est que, dans la Bible, le chroniqueur ne s'est pas soucié des choses cachées mais seulement des faits connus et publics. À propos de Josué, par exemple, il n'a fait aucune mention de la science traditionnelle qu'il avait reçue de Dieu et de Moïse. Il a simplement mentionné le jour où le Jourdain a arrêté son cours[84], celui où le soleil a fait halte[85] et celui de la circoncision des enfants d'Israël[86], parce que tous ces événements étaient connus de la masse. Il en est de même de l'histoire de Samson, Débora, Gédéon, Samuel, David et Salomon : il ne dit mot de leur sagesse ni des traditions de la Thora qu'ils détenaient. Dans son histoire de Salomon, il fait état de ses repas plantureux et de sa richesse considérable[87], mais il ne dit presque rien de ses connaissances et de sa sagesse, sauf dans le verset : "Alors vinrent deux femmes prostituées"[88], parce que la scène s'est passée en public. Quant à la sagesse dont il fait preuve en présence de la*

[84] Josué III 13 sq.
[85] Josué X 12 sq.
[86] Josué V 2 sq.
[87] I Rois X 14 sq. et V 2-3.
[88] I Rois III 16.

reine de Saba[89] *et avec d'autres, il n'en dit rien. L'intention du narrateur, en effet, ne tient à relater que ce qui était répandu dans la masse et que tout le monde connaissait. Quant aux traditions particulières que se transmettait l'élite, elles se sont toutes perdues, sauf une petite partie et les discours éloquents des prophètes qu'on avait plaisir à apprendre par cœur à cause de la sublimité de leurs thèmes et de la beauté de leur langue. »*

Il est évidemment impossible de raconter *tout* ce qui s'est passé dans l'histoire d'Israël au cours des âges. Ce n'est même pas nécessaire. La Bible n'est pas un livre d'histoire au sens classique du terme ; elle ne vise pas à « couvrir » tous les événements historiques qui se sont produits d'époque en époque. Ce n'est pas non plus une gazette ou un magazine d'information dont les nouvelles n'intéressent que ceux qu'elles concernent.

Rabbi Juda Halévi explique que la Bible ne parle que des événements publics connus de tous au temps où ils se sont produits, comme les miracles dont Israël a bénéficié ou les actes de bravoure et les guerres. Ce n'est pas un livre d'histoire historienne, mais, si l'on veut, le livre de l'histoire providentielle d'Israël. Voici comment Dieu dirige son monde ; cela, nous pouvons l'apprendre de ce qui s'est passé et cela éclairera pour nous ce qui se passera à l'avenir.

La Bible nous relate aussi les événements significatifs

---

[89] I Rois X 1 sq.

du passé ayant une importance pour les générations futures, même s'ils ont concerné des personnages individuels, comme la geste des Patriarches ou celle de Moïse, événements ayant une portée éducative et spirituelle. Ces récits confortent la foi et présentent des valeurs que nous devons connaître et méditer pour savoir quoi adopter et quoi repousser.

Il faut savoir qu'il existe une différence de style entre les divers livres de la Bible ; chacun d'eux a pour objet de souligner un autre aspect de la réalité du monde où nous vivons. Nous pouvons le constater en comparant, par exemple, le livre des Rois et le livre des Chroniques. Ils couvrent, historiquement, la même époque. Le livre des Rois contient des récits dont il n'est pas fait mention dans les Chroniques et inversement. Pourquoi ? C'est parce que le livre des Rois se rapporte davantage à la Providence divine et aux questions concernant la rétribution de la conduite des hommes. Il décrit donc en détail l'histoire de prophètes comme Élie et Élisée, des événements particuliers comme l'histoire du roi Akhab et l'affaire de la vigne de Navoth pour transmettre le message fondamental de la conduite exigée d'un roi d'Israël. Le livre des Chroniques se focalise quant à lui de manière spécifique sur le Temple, beaucoup plus que ne le fait le livre des Rois. C'est un sujet qui demande à être exploré de plus près.

Il reste donc à expliquer pourquoi le livre de Néhémie raconte que les Juifs revenus de l'exil de Babylone ont, semblerait-il, « découvert avec étonnement » des *mitzvoth* explicites de la Thora.

« De même, n'ont été relatés dans les livres d'Ezra et de Néhémie que les événements connus des foules. Or, le jour où l'on a construit les souccoth *est resté célèbre : le peuple s'était empli de zèle et avait gravi les montagnes à la recherche de feuilles d'olivier, de feuilles de myrte et de palmes*[90]*. Les mots : "ils trouvèrent écrit" signifient que les ignorants et la masse ont entendu et ont été emplis de zèle pour faire les* souccoth. *Mais les élites connaissaient les commandements les plus simples comme les plus importants. L'intention du rédacteur était de donner un grand retentissement à ce jour, de même qu'il a voulu souligner le jour où les Judéens répudièrent leurs femmes ammonites et moabites parce que cela avait été une action mémorable que les hommes avaient accomplie ce jour-là, en répudiant leurs épouses, les mères de leurs enfants, acte extrêmement pénible et difficile*[91]*. Je ne pense pas qu'une quelconque d'entre les nations aurait accepté de servir ainsi son Dieu ; seul le peuple élu en a été capable. Cet acte étant célèbre, il est dit : "ils trouvèrent écrit" ; c'est-à-dire que lorsque celui qui lisait à l'intention des ignorants est arrivé au verset : "l'Ammonite et le Moabite n'entreront pas dans l'assemblée d'Hachem" ils en furent bouleversés et cette lecture provoqua un*

---

[90] Néhémie VIII, 14 à 17.
[91] Ezra, chapitres IX et X ; Néhémie XIII, 1 sq.

grand trouble en ce jour-là. »

Ce jour là a été pour le peuple un jour de profond éveil spirituel. Des Juifs qui s’étaient éloignés de la Thora et des *mitzvoth* ont ressenti le besoin de se rapprocher de leur tradition et de pratiquer la Thora. Si des années durant ils s’étaient acquittés passivement de la *mitzva* de la *soucca* sans en construire une, en se contentant de se faire inviter par un voisin ou en ne prenant pas de vrais repas mais seulement des en-cas sans importance, cette année là ils ont voulu, chacun, la pratiquer vraiment et activement. C’est parce que cet événement a eu cette portée significative qu’il a été ainsi mis par écrit à l’intention des générations futures.

De même, les Juifs qui avaient épousé des femmes étrangères ont décidé de s’en séparer. Ce fut un événement exceptionnel. Un tel acte, accompli pour des raisons religieuses, exige un courage et une détermination peu communs. Le texte le souligne en insistant sur le fait qu’il s’agissait de leurs épouses et de la mère de leurs enfants afin de faire ressortir le dévouement et l’abnégation dont ils ont fait preuve. Il fallait donc qu’il soit consigné comme témoignage pour les générations futures.

Développement de la Thora orale après l'arrêt de la prophétie

Paragraphes 64 à 67

Les Sages et la dimension divine

Le roi demande au 'Haver *de lui expliquer davantage comment les Maîtres de la Thora orale se sont attachés à la dimension divine*

Les questions à vrai dire un peu agressives du roi ont reçu leur réponse et se sont taries. Il demande maintenant au *'Haver* de lui fournir la preuve de la vérité de la Tradition telle qu'elle s'est transmise à partir de l'histoire du développement de la Thora orale

§ 64. « Je voudrais que tu me donnes un avant-goût de la manière dont la Tradition s'est transmise pour preuve de son authenticité. »

Le roi semble revenir sur un point auquel le *'Haver* a fait allusion précédemment (§ 39) afin d'obtenir plus de détails à ce sujet.

« Notre Thora se rattache directement aux règles de la "halakha transmise par Moïse depuis le Sinaï"[92] *ou [à ce qui a été dit] "depuis le Lieu qu'Hachem aura choisi", "car c'est de Sion que sortira la Thora et la parole d'Hachem de*

[92] Terme talmudique désignant certaines règles non consignées dans la Tora mais que Moïse aurait enseignées en transmettant la Tora ; cf. page suivante.

Jérusalem"[93]*, lorsque y siégeaient les juges, les officiers de justice, les cohanim et le Sanhédrin. Et nous sommes tenus par commandement divin d'écouter le juge siégeant en chaque génération [...] aussi longtemps qu'a duré cette organisation : culte du Temple, Sanhédrin, existence d'autres groupes qui la complétaient et que, sans aucun doute, la dimension divine s'attachait aux Enfants d'Israël soit au travers de la prophétie, soit par une inspiration, comme ce fut le cas sous le Deuxième Temple.*

La dimension divine se manifeste tout au long du développement de la transmission de la Tradition. Au temps de la prophétie la Thora était liée à l'endroit du Sanctuaire où résidait la Présence divine, mais ensuite, même à l'époque du Deuxième Temple, la dimension divine s'attachait aux Sages de manière manifeste. Le roi des Khazars demande maintenant au *'Haver* de clarifier sa pensée et d'expliciter cette remarque allusive : où voyons-nous la dimension divine s'attacher aux hommes de la Tradition ayant vécu après l'arrêt de la prophétie ?

Cette explication nous permettra de mieux comprendre la réponse du *'Haver* ; pourquoi, en particulier, se concentre-t-il spécifiquement sur cette époque-là[94] ?

[93] Isaïe II, 3.

[94] Les commentateurs classiques, qu'il vaut la peine de consulter, se sont aussi intéressés à cette question.

Des prophètes aux Sages

Le passage des prophètes aux Sages a-t-il été une régression ou un progrès ?

La prophétie a cessé en Israël au début de l'époque du Deuxième Temple. Les prophètes Haggaï, Zacharie et Malachie sont remontés de Babylonie en Eretz Israël avec la *'alya* des Juifs ayant accueilli avec empressement l'édit de Cyrus, roi de Perse, qui devait mettre fin à l'exil de Babylone. Ils ont contribué à la construction du Temple conformément à la halakha. Ils furent néanmoins les derniers prophètes d'Israël[95]. Rabbi Juda Halévi révèle que la prophétie est restée active en Israël pendant les quarante premières années de l'époque du Deuxième Temple, aussi longtemps qu'a persisté une trace de la Présence divine du temps du Premier Temple. Ensuite, elle a complètement cessé[96]. Les époques historiques ne se succèdent pas, l'une commençant quand l'autre se termine. Il existe toujours une période intermédiaire, comme un crépuscule, où l'ancien et le nouveau coexistent, l'ancien perdant progressivement de sa force tandis que le nouveau s'épanouit. Il fait encore un peu jour mais il commence à faire nuit.

La fin de la prophétie a conduit à l'épanouissement de la Thora orale.

§ 65. « Après quarante ans apparut une

---

[95] Cf. Tossefta Sota XIII, 3 : « Lorsque moururent les derniers prophètes, Haggaï, Zacharie et Malachie, la prophétie prit fin en Israël, bien qu'une rémanence se manifestât encore sous forme de la *bat qôl* (littéralement "la fille de la Voix", c'est-à-dire comme un écho de ce qu'avait été la prophétie). » Ce texte est cité à plusieurs reprises aussi bien dans le Talmud de Babylone que dans le Talmud de Jérusalem.

[96] Cf. ci-dessus, § 39.

multitude innombrable de Sages, appelés les Hommes de la Grande Assemblée. Ils étaient montés avec Zeroubabel et tenaient leur autorité des prophètes, ainsi qu'il est dit : "Des prophètes l'ont transmise (la Thora) aux Hommes de la Grande Assemblée"[97]. »

Ce passage du temps des prophètes au temps des Maîtres de la Thora orale constitue un changement significatif dans la manière dont le Saint-béni-soit-Il dirige Son monde. Tant qu'a duré le Premier Temple, la Présence divine résidait dans le Sanctuaire. Ce qui signifie qu'elle reposait sur tout Israël. Le monde de la Thora était lui aussi relié au Sanctuaire et les Sages de la Thora puisaient leur force et leur autorité du commandement de la Thora « tu agiras selon la parole qu'ils t'auront dite depuis ce Lieu qu'Hachem aura choisi. » Le lien entre la Thora orale et la prophétie était un lien naturel et les Sages n'avaient aucune difficulté à décider en harmonie avec la volonté divine. La destruction du Temple a entraîné l'exil de la Présence qui n'est plus revenue même après qu'ait été construit le Deuxième Temple.

Laquelle de ces deux modes de direction est « préférable », la prophétie ou la sagesse de la Thora ? Ou, pour le dire à la manière du Talmud, le sage est-il supérieur au prophète ou est-ce le prophète qui est supérieur ?

Cette question ne semble même pas pouvoir se poser. Il est évident que le prophète est supérieur ! La sagesse de la

---

97 *Traité des Principes* I, 1.

Thora est tout entière orientée par l'effort de faire coïncider les décisions des hommes avec la volonté de Dieu. Pour y parvenir, les Sages scrutent en profondeur les paroles de la Thora écrite prophétiquement révélée par Dieu aux hommes. La prophétie est donc naturellement à même d'aider les hommes à comprendre et à savoir de façon plénière ce qu'est la volonté de Dieu. C'est même l'état des choses idéal que la Thora a décrit : les cohanim et les juges se trouvent au Lieu choisi par Dieu ; c'est de là que l'enseignement s'épanche en Israël, comme rabbi Juda Halévi l'a longuement décrit ci-dessus. Par rapport à cet état, l'occultation de la Présence et l'interruption de la prophétie est une situation *a posteriori*. Situation d'exil et de destruction… Certes, c'est le temps des Sages, mais comment pourrait-on dire qu'il est préférable au temps d'avant ? D'autant plus que l'époque du Deuxième Temple a été politiquement une époque d'échec pour Israël. Le Deuxième Temple a été construit sous souveraineté perse, avec l'accord du roi Cyrus et, après la victoire d'Alexandre le Grand sur les Perses et sa mort prématurée, son empire fut partagé entre ses généraux et la Judée est passée sous la souveraineté grecque du royaume des Séleucides de Syrie. Grâce aux victoires des Maccabées sur les armées d'occupation d'Antiochus Épiphane, une dynastie hasmonéenne a régné pour un temps, mais elle a rapidement dégénéré, perdant son identité juive de même que toute fierté nationale. L'intervention romaine dans les luttes fratricides des Hasmonéens a fini par amener au pouvoir le roi Hérode d'origine Iduméenne et sa dynastie est

restée sur le trône jusqu'à la destruction du Deuxième Temple par Titus. Durant tout ce temps, le peuple d'Israël n'avait plus aucune indépendance politique et son existence allait se dégradant. Aucune comparaison ne peut être tentée avec l'époque du Premier Temple !

Et pourtant, comble de l'étonnement, le Talmud tranche : « le Sage est préférable au prophète. » Le passage du temps des prophètes à celui des Sages doit être vu comme un progrès. Il se produit quelque chose qui est de l'ordre d'un perfectionnement, un passage à un niveau supérieur. C'est un état préférable au précédent. Mais comment est-ce possible ?

Une situation nationale problématique

La décision « le Sage est préférable au prophète » correspond à une période difficile de l'histoire nationale d'Israël, période nécessitant une gouvernance particulière

Pour comprendre ce qu'a été la force extraordinaire des Sages, il faut prendre en compte l'état dégradé du peuple d'Israël à cette époque. C'était une époque d'assujettissement à des souverainetés étrangères, sans indépendance et sans fierté nationale. Bien que le peuple d'Israël vivait sur sa terre et non en exil, il ne possédait pas le moyen de fonctionner normalement en tant que peuple. Dans ces conditions, il eut été naturel que la nation hébraïque se désagrège et s'effondre. Or, il s'avère que le peuple d'Israël a réussi à se maintenir en tant que nation unie malgré sa situation apparemment désespérée.

Comment est-ce arrivé ? Quelle est la force motrice qui a réussi à préserver le peuple d'Israël pour en faire une unité organique soudée ? Ce fut le mérite des Hommes de la Grande Assemblée et des Sages de la Thora. Ces chefs spirituels ont compris ce que devait être leur rôle et la gravité de l'heure. Ils ont réussi, sans pouvoir ni autorité politique à préserver et à relever l'esprit de la nation, à souder le peuple tout entier autour de la Thora et de ses *mitzvoth*. Ils l'ont fait par des ordonnances et des décrets grâce aux pouvoirs conférés par la Thora à cette fin. En instituant un rituel de prière unifié qui n'existait pas auparavant, en fixant des dates de solennités nationales[98] – jours de réjouissances et jours de deuil –, etc.

L'œuvre des Sages était indispensable. Ils ont su adapter le monde de la Thora et des *mitzvoth* à la mutation qui s'opérait sous leurs yeux. Ils ont su comprendre et préserver la formidable puissance spirituelle du peuple d'Israël même à l'époque où la Présence divine quittait ce monde et que l'honneur d'Israël était remis en cause. Les prophètes auraient été incapables de cette œuvre. Eux font descendre la Thora du monde supérieur au monde d'en bas. Ils enseignaient la conduite désirable, reprochaient les manquements, orientaient vers l'idéal ultime, mais n'auraient pas pu gérer au quotidien la délicate situation qui prévalait. Israël avait besoin des Sages agissant dans le monde d'en bas, enseignant, éduquant, édictant des ordonnances en fonction des nécessités de l'heure, aidant le peuple à se relever et à tendre vers les hauteurs. Les Sages

---

[98] Voir *Méguilat Ta'anit*.

ont reçu le pouvoir d'agir d'après la Thora et de mettre la halakha à l'harmonique des besoins de la génération en fonction des principes halakhiques eux-mêmes. Ils possèdent d'une part la souplesse nécessaire et d'autre part l'exigence de rigueur halakhique indispensable à l'intangibilité de la Thora. Il en fut ainsi tout au long des générations et il en est encore ainsi de nos jours.

C'est pour cela que le Talmud a déclaré que le Sage est préférable au prophète. Il avait compris que les prophètes n'auraient pas réussi à relever le défi de l'histoire des temps nouveaux[99].

Les enjeux de l'époque contemporaine

De notre temps, le peuple d'Israël retrouve l'indépendance politique de son identité nationale, comme au temps du Premier Temple ; mais cela présente un danger pour la fonction des Sages de la Thora qui ont dirigé le peuple aux temps d'exil

Il y a lieu, ici, de considérer l'époque où nous-mêmes vivons.

Cette génération du retour à Sion et du rétablissement de l'indépendance d'Israël sur sa terre vit la renaissance nationale d'Israël et ses retrouvailles avec sa souveraineté politique. Il faut toutefois se rendre compte de ce qu'il ne s'agit pas d'un retour deux mille ans en arrière, au temps ayant précédé l'exil qui prend fin aujourd'hui, comme le chante l'hymne national de l'Hatiqva. L'événement est bien

---

99 Voir ce qu'a écrit le rav Abraham Isaac Hacohen Kook, *Oroth*, « Zar‘onim », §2.

plus profond. Il s'agit d'une situation où l'indépendance et la souveraineté sont de la nature de ce qu'ils étaient il y a deux mille cinq cents ans, au temps du Premier Temple.

À l'époque du Deuxième Temple, le peuple d'Israël vivait sur sa terre comme en exil, puisque le pouvoir réel était aux mains de puissances étrangères. Israël n'avait ni souveraineté ni armée. Ce qui le maintenait existant, c'était la Thora et la vie spirituelle, exactement comme aux durs temps d'exil ultérieurs. Mais à l'époque du Premier Temple, bien que schismatiquement divisé en deux royaumes, Israël au nord et Yéhouda au sud, le peuple d'Israël jouissait de l'indépendance politique et de la souveraineté qui en est l'une des composantes majeures. En ce temps-là, la prophétie pouvait jouer un rôle dans la gouvernance du peuple et la Thora pouvait ne pas être entre les mains des Sages.

De notre temps, nous avons retrouvé notre indépendance politique. Nous devons réaliser que la direction du peuple telle qu'elle était dans les temps d'exil ne peut demeurer l'exclusivité d'un corps rabbinique préoccupé essentiellement de spiritualité. C'est l'une des raisons de l'opposition du judaïsme dit « ultra-orthodoxe » au sionisme et à la souveraineté politique car s'y manifeste la dimension révolutionnaire d'une situation où le « monde de la Thora » ne détient pas le pouvoir absolu.

Victoire sur les oppositions

L'histoire de la Thora orale a été jalonnée d'opposants et de rebelles. Eux ont disparu les uns après les autres de la scène alors que la Thora orale est vivante et sainte

« Vint, après eux le temps du grand prêtre Simon le Juste de ceux qui appartenaient à sa mouvance d'entre ses élèves et ses camarades. Après lui, Antigone de Sokho est resté célèbre ; Tzadoq et Boethus furent de ses élèves et ils furent à l'origine de sectes hérétiques appelées de leurs noms Saducéens et Boethusiens. Après lui vinrent Yossef ben Yo'ézer, le plus pieux d'entre les cohanim et Yossef ben Yo'hanan et leurs condisciples. On dit de lui : depuis la mort de Yossef ben Yo'ézer les grappes de vigne ont disparu, ainsi qu'il est écrit (Michée VII, 1) : il n'y a plus de grappes à manger ; parce qu'on ne lui connaissait aucune faute depuis son adolescence jusqu'à sa mort. Après lui vint Yehochoua' ben Pera'hya dont l'histoire est célèbre et Jésus le Nazaréen fut l'un de ses disciples et Nittay d'Arbèles de ses contemporains. Ils furent suivis par Yéhouda ben Tabbay et Simon ben Cheta'h et leurs collègues. C'est de leur temps qu'apparurent les Qaraïtes. »

La liste des noms cités par rabbi Juda Halévi permet de constater qu'il visait essentiellement deux aspects de la question d'ensemble. D'une part, des personnages

particuliers dont les Sages eux-mêmes ont fait la louange. Ils témoignent par leur présence de l'attachement de la dimension divine aux maîtres postérieurs à la fin de la prophétie (Voir paragraphe suivant). D'autre part, des événements spécifiques liés à l'autorité de la Thora orale et de figures qui se sont séparées du peuple d'Israël et ont fondé des sectes dissidentes.

Cette époque de la Thora orale fut une époque pleine de drames et de controverses de caractère spirituel-religieux. Toutes sortes de mouvements religieux sont apparues en opposition à la halakha issue de l'enseignement des Sages. Ils ont tenté sans succès de fonder des contre-pouvoirs pour supplanter les Pharisiens et ont fini par disparaître. Les Sadducéens, les Boéthussiens, les Qaraïtes et même les chrétiens apparurent au départ comme ces sectes et se pose la question de l'intérêt d'en faire mention. Il n'est pas à la gloire de la nation d'avoir donné le jour à ces dissonances. Il eut peut-être été préférable de minimiser cet aspect des choses et des les laisser sombrer dans le silence. Pourquoi rabbi Juda Halévi choisit-il au contraire de s'en faire l'écho ?

Il semble bien qu'il poursuive là le mouvement d'ensemble du Livre III qui consiste à assurer les fondements de la Thora orale et de combattre tous les arguments qui ont été élevés contre elle. Ce combat a été mené tout au long de l'histoire et déjà du temps de Moïse lui-même, lorsque des dissidents se sont élevés contre lui pour tenter de le renverser et de prendre sa place à la tête du peuple, prétendant qu'il ne tenait pas son enseignement de la révélation sinaïtique. Ces tentatives ont échoué et la Thora

de Moïse et sa prophétie se sont maintenus jusqu'à la fin de l'époque du Premier Temple. Mais lorsque les Hommes de la Grande Assemblée ont succédé aux derniers prophètes, les nombreux disciples qu'ils ont formés n'ont pas tous été à la hauteur de leurs exigences et des divergences sont apparues. Certaines portaient sur l'autorité de la Thora orale, comme les arguments des premiers Qaraïtes[100], d'autres sur les principes fondamentaux de la Thora tels que son origine révélée, la résurrection des morts et le « monde à venir » contre lesquels bataillaient les Saducéens et les Boéthusiens.

Aujourd'hui encore, nous sommes confrontés à divers opposants sous couvert de réforme et de libéralisme qui cherchent à ébranler l'autorité des rabbins et argumentent contre la vérité des enseignements du Talmud tels qu'ils se sont transmis jusqu'à nous de génération en génération. Nous, qui devons aujourd'hui tenir bon contre leurs attaques, devons savoir qu'il n'y a rien de neuf dans les thèses qu'ils présentent. Elles renouvellent des idées depuis longtemps vieillies de sectes disparues alors que le monde fidèle à la Thora écrite et orale n'a rien perdu de sa vigueur et de sa fraîcheur.

[100] Rabbi Juda Halévi identifie les idées des Qaraïtes de son temps avec celles de la secte apparue au temps de rabbi Simon ben Cheta'h. Mais celle-ci a disparu assez rapidement. Ses tenants sont pour ainsi dire les « ancêtres spirituels » des Qaraïtes contre lesquels polémique le livre du Kouzari.

Rabbi Yo'hanan ben Zaccaï et rabbi 'Aqiba

Rabbi Yo'hanan ben Zaccaï s'est soumis aux Romains et a sauvé ainsi l'avenir de la Thora orale ; rabbi 'Aqiva prenant le contrepied de sa position s'est quant à lui soulevé contre les Romains. La vérité n'est pas unilatérale et elle se retrouve, intacte, et chez l'un et chez l'autre

Deux des figures majeures de la tradition mentionnées par rabbi Juda Halévi sont rabbi Yo'hanan ben Zaccaï et Rabbi Aqiva ; ce sont elles que nous allons considérer à présent de plus près.

Rabbi Juda Halévi s'étend longuement sur la figure de rabbi Yo'hanan ben Zaccaï bien qu'il ait été, rappelle-t-il, le moindre des disciples de Hillel l'Ancien.

> *« Hillel l'Ancien avait quatre-vingt disciples. Trente d'entre eux étaient dignes que repose sur eux la Présence divine. Trente d'entre eux étaient dignes de proclamer l'année embolismique. Vingt d'entre eux étaient moyens. Le plus grand d'entre eux était Jonathan ben 'Ouziel, le plus petit était Yo'hanan ben Zaccay. Il n'y a pas une branche du savoir : Écriture, Michna, Talmud, Halakhot, 'Aggadot, toutes les méthodes des Sages, toutes les méthodes des Scribes et tout enseignement dérivé de la Thora, qu'il n'ait étudiée. On a dit de lui que jamais de sa vie il n'a eu une conversation profane, qu'il n'est jamais sorti de la maison d'études en y laissant quelqu'un, que personne ne l'a jamais précédé dans la maison d'études, qu'il*

n'y a jamais dormi ni somnolé, qu'il n'a jamais parcouru quatre coudées sans [méditer la Thora] et sans porter les téfilines*, que jamais personne ne l'a trouvé assis et silencieux mais toujours assis et interprétant l'Écriture, que jamais personne d'autre que Lui n'a ouvert la porte à ses élèves, qu'il n'a jamais prononcé une parole qu'il n'ait entendue de la bouche de son maître et qu'il n'a jamais dit "l'heure est arrivée de quitter la maison d'étude." »*

Pourquoi rabbi Juda Halévi s'étend-il si longuement sur la figure de rabbi Yo'hanan ben Zaccaï ?

Ce dernier est certes une des principales figures de l'histoire de la Thora orale, qu'il a en fait sauvée de la destruction. Il a été contemporain de la fin du siège de Jérusalem et de la destruction du Temple. Il a été l'un des principaux maîtres de la Michna et il a dirigé le monde juif après la destruction du Temple. Le Talmud raconte à son sujet qu'il a quitté Jérusalem assiégée caché dans un cercueil, a rencontré Vespasien et lui a prédit un destin impérial. Sur ces entrefaites, un courrier de Rome est venu annoncer à ce dernier qu'il venait d'être investi par le Sénat et qu'il devait immédiatement rentrer à Rome. Stupéfait, il demande à rabbi Yo'hanan : « que veux-tu ? » Et celui-ci de répondre : « donne-moi Yavné et ses Sages. » Ainsi fut évité un bain de sang où eussent péri ceux qui allaient devenir les maîtres des générations d'Israël à venir et Yavné est devenu le centre névralgique de la Thora d'Eretz Israël.

La conduite de rabbi Yo'hanan peut être interprétée comme soumission à Rome la scélérate. Peut-être – certains le disent – s'est-il trompé et qu'il aurait dû continuer le combat ou peut-être, s'étant assuré les faveurs de Vespasien aurait-il dû lui demander Jérusalem et non Yavné. Peut-être s'est-il lui-même posé et reposé cette question pour le restant de ses jours. Peut-être n'a-t-il jamais su s'il avait eu raison ou tort et a-t-il emporté avec lui dans la tombe les affres de cette angoisse : est-il promis au Jardin d'Eden ou à la Géhenne[101] ? Apparaît plus tard la figure de rabbi 'Aqiva qui a adopté une attitude radicalement opposée à celle de rabbi Yo'hanan. Il a soutenu la révolte de Bar Kokhba en qui il a vu une dimension messianique. Mais, après quelques victoires Bar Kokhba a subi des revers et fut finalement vaincu entraînant de la part des Romains de sanglantes représailles et rabbi 'Aqiva est mort en martyr.

Lequel de ces deux piliers du judaïsme a-t-il eu raison ? L'histoire a montré que rabbi Yo'hanan, qui s'est soumis aux Romain, a spirituellement sauvé Israël alors que rabbi 'Aqiva a perdu. Alors, apparemment, son choix ne fut pas le bon.

Oui, mais voilà : les maîtres du Talmud ont décidé de rajouter une quatrième bénédiction au trois qui composaient jusque-là le rituel des actions de grâce après le

---

[101] Cf. Bérakhot 28b: "Lorsque rabbi Yo'hanan ben Zaccaï est tombé malade, ses élèves sont venus lui rendre visite. Lorsqu'il les a vus, il s'est mis à pleurer. Ses élèves lui ont dit : "Flambeau d'Israël, Colonne de droite, Marteau puissant, pourquoi pleures-tu ?" Il leur a dit : "deux chemins s'ouvrent devant moi, l'un va au Jardin d'Eden et l'autre à la Géhenne et j'ignore par lequel on va me mener – et je ne pleurerais pas ?"

repas. Les trois premières tirent leur raison d'être de la Thora écrite alors que la quatrième est clairement d'origine rabbinique. Quel est la raison d'être de cette quatrième bénédiction ? « Rav Matna a enseigné : le jour où les soldats de Bar Kokhba tués à Béthar ont pu être enterrés, les Maîtres de Yavné ont institué cette bénédiction, désignant Dieu comme "le Bon" et "le Bienfaisant". "Le Bon" parce que les morts de Béthar ne se sont pas décomposés, et "le Bienfaisant" parce qu'on a reçu la permission de les enterrer. » (Bérakhot 48b)

« Les morts de Béthar », ce sont tous ces Juifs innombrables tués par les Romains lors de la défaite de Bar Kokhba (voir Guittin 57a-b). Ce fut une terrible catastrophe dans l'histoire juive et on peut à bon droit s'interroger sur le bien fondé d'une bénédiction de gratitude dans ce contexte.

« Le Bon » parce que des milliers de Juifs ont été tués ? Ou bien parce que les sages de Yavné veulent que nous sachions que bien que cette révolte ait échoué, que le peuple d'Israël ait subi une terrible défaite contre les Romains, il y eut là une preuve céleste cautionnant cette révolte. Que les cadavres ne se soient pas décomposés comme l'avaient espéré les Romains lorsqu'ils se sont opposés à leur enterrement, pour ajouter honte et dégoût à leur défaite ; cette stratégie n'ayant pas porté ses fruits, ils se sont résolus à ce qu'on les enterre. L'héroïsme de ces soldats n'aura donc pas été vain. Ils ont prouvé jusque dans leur mort que les prodiges divins accompagnaient encore Israël.

Rabbi 'Aqiva ne s'était donc essentiellement pas

trompé. La révolte peut être parfois nécessaire. La soumission n’est pas une valeur en soi. Rabbi ‘Aqiva nous a enseigné l’importance de la révolte, même si en ce temps-là celle qu’il a soutenue a échoué. Du moins savons-nous – et les sages de Yavné l’ont confirmé –, que cette option existe !

L’attitude souveraine de rabban Gamliel

La controverse entre rabbi Yéhochou‘a et rabban Gamliel nous enseigne l’importance de l’autorité des Maîtres même à l’égard des Grands d’Israël.

Rabbi Juda Halévi mentionne brièvement rabban Gamliel.

« Parmi ses disciples (les disciples de rabbi Yichmael ben Elicha‘) il y eut rabbi Yéhochou‘a qui eut avec rabban Gamliel la controverse bien connue. »

Rabbi Juda Halévi fait allusion à un « incident » célèbre qui a une incidence sur l’autorité des Sages et sur la soumission qui leur est due de la part des autres maîtres de la génération. La Michna du traité Roch Hachana relate le différend survenu entre rabbi Yéhochou‘a et rabban Gamliel qui était alors le président du Sanhédrin, donc l’autorité suprême en Israël. Le temps était venu de fixer la date du nouveau mois de Tichri et ils étaient en désaccord sur la fiabilité des témoins venus dire qu’ils avaient constaté la nouvelle lune. En conséquence, ils différaient aussi quant au jour où devait tomber Yom Kippour cette année-là. Bien sûr, le dix du mois. Mais le dix doit se compter à partir du

premier et si pour l'un ce jour-là est le dernier du mois précédent et non le premier du mois suivant, tout le calendrier se trouve décalé. Que fit rabban Gamliel, président du Sanhédrin ? La michna (Roch Hachana II, 9) raconte :

> *« Rabban Gamliel a fait tenir à rabbi Yéhochou'a le message suivant : "je t'ordonne de venir auprès de moi avec ton bâton et ta bourse le jour de Kippour selon ton décompte." [...] Il se rendit auprès de rabbi Dossa ben Harkinas qui lui dit : "si nous nous mettons à contester le tribunal de rabban Gamliel, il nous faudrait contester chaque tribunal qui a siégé depuis Moïse." [...] Il prit son bâton et sa bourse et se rendit auprès de rabban Gamliel le jour qui selon lui devait être Yom Kippour. Rabban Gamliel s'est levé et l'a embrassé sur la tête et lui a dit : "viens en paix, mon disciple et mon maître ; mon maître en sagesse et mon disciple puisque tu as accepté mon jugement." »*

Ce ne fut toutefois pas le dernier mot des controverses opposant les deux maîtres. Le Talmud (Bérakhot 27b) décrit leurs relations tumultueuses qui finirent par amener la destitution (provisoire) de rabban Gamliel. Le nombre des élèves s'accrut alors grandement car sous rabban Gamliel on ne permettait à tous ceux qui désiraient apprendre d'entrer dans la maison d'étude. Rabbi Ele'azar ben 'Azaria qui fut nommé en remplacement de rabban Gamliel pensait qu'il fallait laisser entrer tout le monde afin que la Thora

devienne l’apanage de tous. Cette histoire complète le tableau de la place de la Thora orale au sein du peuple d’Israël.

Rabbi ‘Aqiva

La figure de rabbi ‘Aqiva représente la combinaison de la hauteur spirituelle la plus sublime et de la précision la plus scrupuleuse dans la pratique des mitzvoth

Rabbi Juda Halévi présente, semble-t-il, la figure de rabbi ‘Aqiva comme la plus haute dans la succession des maîtres de la Thora orale. Ce n’est pas une absolue surprise ; en effet, le Talmud ne tarit pas d’éloges sur sa grandeur personnelle et sur son élévation spirituelle et il souligne avec insistance l’importance de ses décisions halakhiques qui l’emportent généralement sur ses interlocuteurs. Les plus grands parmi les maîtres de la michna furent de ses élèves et son enseignement forme l’une des bases les plus déterminantes du Talmud.

« Rabbi Yo‘hanan a enseigné : “une michna anonyme doit être attribuée à rabbi Méir. Une Tossefat anonyme, à rabbi Néhémya. Un enseignement anonyme du Sifra à rabbi Yéhouda, un enseignement anonyme du Sifré à rabbi Chime‘on – et tous suivent l’avis de rabbi ‘Aqiva. » *(Sanhédrin 86a)*

Et rabbi Juda Halévi ajoute :

« Et rabbi ‘Aqiva est parvenu à une limite proche de la prophétie de sorte qu’il trouvait sa

place parmi les êtres spirituels »

C'est-à-dire qu'il était parvenu au niveau le plus élevé auquel un homme puisse prétendre en ce monde. Preuve supplémentaire du fait que la dimension divine s'attachait aux maîtres de la Thora orale en Israël, après le temps des prophètes.

Le récit qui donne la mesure de la grandeur de rabbi 'Aqiva est sans aucun doute celui des « quatre qui ont pénétré dans le Verger » (Tossefta Haguiga II, 3-4) :

> *« Quatre sont entrés dans le Verger, Ben Azzaï et Ben Zoma, l'Autre et rabbi 'Aqiva. Un a regardé et est mort, un a regardé et a perdu la raison, un a regardé et a piétiné les plates-bandes et un est monté en paix et est descendu en paix. Ben 'Azzaï a regardé et est mort… Ben Zoma a regardé et a perdu la raison… Elicha a regardé et a piétiné les plates-bandes… Rabbi 'Aqiva est monté en paix et descendu en paix. »*

L'entrée dans le Verger est un euphémisme pour l'étude des secrets divins, ce que nous appelons quant à nous l'étude de la Qabbala. Les Sages nous ont mis en garde contre les dangers de ces études ; même de grands personnages risquent d'y perdre leurs sens ou leur foi. Se risquer dans les mondes supérieurs sans les préparatifs adéquats peut entrainer la perte des repères physiques et on n'est pas loin alors de se couper de son propre corps et du reste du monde. Les mondes spirituels sont souvent hors de portée des forces humaines et les Sages recommandent donc

aux hommes de ne pas chercher à dépasser leurs limites.

Outre les dangers pour la santé du corps et de l'esprit, ce genre d'étude en comporte encore d'autres : « piétiner les plates-bandes ». Euphémisme pour des notions imprécises comme « devenir hérétique », « nier les principes de la foi », « mépriser les *mitzvoth* concrètes ». Les études spirituelles font accéder à des contenus de compréhension profonds et intimes ; elles dévoilent l'« âme » des *mitzvoth*, et risquent de conduire à en dédaigner les aspects liés à leur effectuation réelle et concrète.

Rabbi 'Aqiva n'a pas subi de dommage. Il est entré et sorti en paix. Mon père a expliqué : pourquoi rabbi 'Aqiva est-il sorti en paix ? Parce qu'il était entré en paix ! Rabbi 'Aqiva a gardé l'équilibre. Il a su donner à chaque chose sa juste importance. Il avait l'amour de la Thora et l'amour des *mitzvoth*, et il n'a pas méprisé ni fait de différence entre les *mitzvoth* « légères » et les *mitzvoth* « graves ». Grâce à l'équilibre qu'il avait en lui, il a réussi à s'ajouter à lui-même une dimension spirituelle supplémentaire.

Rabbi 'Aqiva est l'exemple par excellence de l'homme qui, malgré ses qualités spirituelles sublimes, n'a en rien dédaigné les aspects « extérieurs » des *mitzvoth*. Au contraire ! Le Talmud relate à quel point il était scrupuleux dans l'accomplissement des commandements, y compris ceux qui avaient été institués par les Sages, comme le lavage des mains. Alors qu'il subissait le martyr et qu'il était sur le point de mourir, il a tenu à accomplir la *mitzva* de la proclamation du Chema' en son temps exact. Ce qui doit

nous permettre de comprendre qu'il n'existe aucune contradiction entre un niveau spirituel élevé et une pratique scrupuleuse de commandements concrets. Ils possèdent eux-aussi une dimension telle qu'ils valent la peine de donner sa vie pour eux.

Le dévouement de rabbi 'Aqiva témoigne de la grande puissance de la Thora orale. Il nous fait comprendre le secret de l'existence juive qui nous a permis de traverser l'exil. Même lorsqu'Israël est dans une situation matérielle difficile, même lorsque des étrangers nous dominent, même lorsque notre honneur national semble compromis, l'esprit qui l'habite est victorieux contre toute probabilité. C'est ce que les maîtres de la Thora orale nous ont appris. C'est ainsi qu'ils ont réussi à diriger le peuple et à le maintenir spirituellement en vie. Il semble que ce soit là la raison pour laquelle rabbi Juda Halévi mentionne ce fait et y insiste ici en particulier.

Mise par écrit de la Thora orale

Rédaction de la Michna

La Michna a été rédigée avec une extrême précision. Seules les règles et les traditions transmises de génération en génération y ont été consignées

Rabbi Juda Halévi poursuit la description de la transmission de la Tradition et parle de la génération des Tannaïtes, les maîtres de la Michna et des Amoraïm, les maîtres de la Guémara (paragraphe 67). Il vante les mérites de la Michna, la pureté de sa langue, la précision de ses formules, jusqu'à dire que :

> *« celui qui l'examine avec bonne foi est contraint d'admettre qu'un mortel aurait été incapable de composer un tel ouvrage sans le concours divin. »*

Bien que la prophétie ait cessé au début de la période du Deuxième Temple, la tradition de la Thora orale a réussi à poursuivre la tâche et à s'attacher à la dimension divine, ce que toute personne honnête ne peut que reconnaître.

Les maîtres de la Michna et les maîtres de la Guémara sont attentifs à indiquer comment la tradition leur est parvenue. Les règles incontestées sont appelées « traditions entendues » parce qu'elles sont passées par le biais de l'étude et de la répétition de maître à disciple ; chaque disciple les a *entendues* de ses maîtres. Les règles consignées dans la Michna ont passé les tests des critiques

et des vérifications avant d'être retenues. Seuls les enseignements clairs et admis par la majorité, transmis par de nombreuses sources ont été écrits dans la Michna et pérennisés pour les générations à venir. De cette façon, les Sages ont réussi à préserver la Thora orale au travers des générations jusqu'à ce qu'elle ait été mise par écrit.

Thora écrite et Thora orale

La Thora écrite est descendue dans le monde conjointement avec la Thora orale et l'une ne peut subsister sans l'autre. C'est ainsi que les Sages ont le pouvoir d'adapter la Thora aux conditions changeantes de la réalité

Mais pourquoi la Thora orale a-t-elle été mise par écrit ? Tout l'intérêt de la Thora orale, comme son nom l'indique, est d'être orale. De plus, d'emblée la Thora a été donnée au monde sous deux formes, écrite et orale. Moïse a écrit la Thora sous la dictée de Dieu et l'a enseignée aux Enfants d'Israël avec son commentaire, comme Dieu la lui avait enseignée oralement. La Thora écrite n'est pas, en quelque sorte, autonome. Elle demande à être apprise avec la Thora orale. Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi la Thora écrite ne pouvait-elle pas être par elle-même suffisamment explicite ?

Il faut bien qu'un principe fondamental se manifeste ici. Principe qui devrait nous permettre de comprendre la nature et la puissance de la Thora orale et la fonction des décisionnaires de chaque génération. Une chose écrite devient figée, scellée. C'est écrit explicitement de cette

manière. C'est un piquet solidement ancré qui ne bougera pas. Ce qui a été dit explicitement ne changera pas de sens, on ne pourra pas lui faire dire quelque chose d'éloigné de la vérité. Face à une chose explicite, on ne peut pas dire : « oui, mais… » On ne peut pas dire : « c'est certes vrai, mais seulement dans telles situations… ou à telles conditions… » On ne peut pas recourir à des modes d'exégèse fondés sur l'hypothèse que l'une des versions transmises est inexacte ou tronquée. Par contre, lorsque les enseignements ne sont pas écrits mais transmis oralement, on peut préserver leur esprit et leur intention, sans être prisonniers des « petits caractères ».

Expliquons-nous. Chaque *mitzva* possède un « corps ». C'est sa manière d'être pratiquée. C'est son extériorité. Et elle possède une *néchama*, une âme. Sa finalité, qui fait sa valeur. Si l'on s'en tient aux détails de sa réalisation sans tenir compte de son âme, on risque parfois, dans un cas de figure donné, les conditions de réalisation étant autres, de s'écarter de la vérité et d'en arriver à des distorsions.

Il existe, par exemple, une *mitzva* de la Thora de prêter de l'argent aux pauvres. C'est une obligation. Maïmonide a déjà expliqué que prêter au pauvre est une *mitzva* supérieure à la charité ou à l'aumône (Cf. Règles du prêteur et de l'emprunteur, I, 1). Quelle est l'âme de cette *mitzva* ? Soutenir quelqu'un afin qu'il ne se ruine pas et devienne totalement dépendant d'autrui. C'est un acte de bonté de première grandeur qui préserve l'honneur du pauvre puisqu'il doit rembourser le prêt. Il existe d'autre part une *mitzva* d'effacement des dettes au terme de l'année sabbatique. Dès

lors, le débiteur cesse de devoir rembourser le créancier. Quelle est l'âme de cette *mitzva* ? Il y a là un aspect social, fondé sur la notion qu'un homme occupé à devoir régler une vieille dette n'est plus à même de se développer et de se relever ; il sera en permanence engoncé dans le cercle vicieux de travailler pour payer des dettes. Le créancier, par contre, est un personnage aisé, qui peut vivre sans cette somme qui lui est due. Il y a donc un sens à vouloir venir en aide aux couches défavorisées pour qu'elles puissent vivre de manière plus paisible. Et voilà que les Sages ont constaté que les gens préféraient éviter de prêter de l'argent aux pauvres parce qu'ils redoutaient les conséquences de l'année sabbatique : l'effacement des dettes. Ce sont pourtant des Juifs « pratiquants », mais qui hésitent à perdre leur argent ; comme ils ne veulent pas non plus transgresser le commandement d'effacement des dettes à l'issue de l'année sabbatique, ils préfèrent ne pas prêter. Vint Hillel l'Ancien qui institua le *prozboul*, c'est-à-dire la cession des créances au tribunal qui, lui, n'est pas soumis à la règle d'effacement des dettes. Cela donne un moyen au créancier de ne pas perdre sa créance. On s'étonne : comment est-il permis de contourner une loi de la Thora ? Comment les Sages peuvent-ils recourir à des « trucs » de ce genre pour infléchir la halakha ? Mais en vérité, les Sages n'ont pas cherché à passer outre à la volonté de la Thora. Au contraire, ils ont voulu donner plus de force à ce qu'elle veut. Elle veut qu'on prête aux pauvres ; elle ne veut pas que se créent des situations où les portes se ferment devant les pauvres. Si la *mitzva* d'effacement des dettes à l'issue de l'année

sabbatique doit entrainer l'élimination des prêts, la Thora préfèrera « renoncer » à l'effacement des dettes pourvu que cela permette l'exercice de la *mitzva* du prêt[102].

Sans ce pouvoir octroyé aux Sages d'interpréter l'intention de la Thora, une situation de blocage se serait créée, les prêteurs potentiels ne prêtant pas, non par volonté de contrevenir à l'obligation de la Thora, mais au contraire, par souci de ne pas la transgresser !

Le pouvoir octroyé aux Sages d'expliciter l'intention de la Thora là où celle-ci n'est pas totalement explicite est le moteur conduisant les décisionnaires en chaque génération à rechercher les voies de réalisation des *mitzvoth* dans des situations changeantes et nous en avons de nombreux exemples. Nous en citerons une qui a préoccupé les dernières générations. Les Sages ont interdit de se raser pendant les périodes de demi-fête afin qu'on « n'entre pas hirsute » dans la fête. L'intention était qu'on ne repousse pas le rasage à la fête elle-même, mais qu'on se rase avant. Cette règle, toutefois, a été établie à une époque où l'on n'avait pas l'habitude de se raser tous les jours. On se laissait pousser la barbe et on se rasait de loin en loin. Mais aujourd'hui, beaucoup d'hommes se rasant tous les jours (de

---

[102] Il a déjà été expliqué ci-dessus, d'après rabbi Juda Halévi, que le *prozboul* a été institué à une époque où la *mitzva* de l'année sabbatique n'a pas cours de par la Thora, l'effacement des dettes étant donc lui aussi d'origine rabbinique. Nous sommes donc en présence de deux *mitzvoth* d'origine rabbinique, les Sages peuvent donc minimiser l'une au profit de l'autre. Il n'y a donc pas contradiction : les Sages ont considéré, d'une part, que c'était le désir de la Thora que l'effacement des dettes reste en vigueur même lorsque la *mitzva* n'a pas force de loi de par la Thora. Mais, d'autre part, ils ont considéré aussi l'âme de la *mitzva, d'où la décision telle que nous l'avons décrite.*

la manière autorisée) il s'ensuit que pendant la demi-fête ils apparaîtront peu soignés. Résultat contraire à l'intention de la règle ! Certains des derniers décisionnaires ont donc décidé de permettre à ceux qui se rasent quotidiennement de se raser aussi pendant la demi-fête. Comment ont-ils pu le faire, en opposition à la décision de l'interdire ? C'est qu'il s'agit d'une règle de la Thora orale que sa raison d'être accompagne et les Sages de chaque génération ont le pouvoir d'adapter ces règles aux situations concrètes telles qu'elles se présentent, l'essentiel étant de préserver l'âme de la halakha[103].

La Thora écrite est infinie

La Thora écrite est infinie, ce qui rend impossible de mettre par écrit tout ce qu'elle contient. Les choses se dévoilent continuellement au long des générations

En plus de l'aspect précédemment décrit, il en existe encore un autre, une dimension plus profonde.

La Thora écrite est la parole de Dieu Lui-même. La parole de Dieu n'est pas unidimensionnelle. Des sens multiples s'y côtoient. Les Sages ont formulé cela depuis longtemps lorsqu'ils ont dit : la Thora a soixante-dix visages. Chacun sait que la lecture d'un verset lui suggère des significations qu'il n'avait pas entrevues jusque là. C'est

[103] Le sujet est délicat. Les décisionnaires doivent évaluer chaque cas pour lui-même. Personne ne peut, c'est évident, décider arbitrairement pour lui-même. Nous n'avons pas du tout voulu énoncer des principes directeurs de détermination de la halakha. Notre propos a été d'expliquer les différences entre la Thora écrite et la Thora orale.

aussi la raison pour laquelle les Sages ne voulaient pas traduire la Thora et qu'ils ont décrété un jeûne lorsque Ptolémée a contraint soixante-douze Sages à lui traduire la Thora en grec. En effet, toute traduction oblige à choisir entre des sens multiples et ne peut en retenir qu'un, ce qui mutile terriblement le texte et empêche, dès lors, de pouvoir percevoir d'autres sens que celui choisi par le traducteur.

En chaque génération, ceux qui étudient la Thora y découvrent des significations nouvelles et des commentaires nouveaux, que ce soit au niveau du sens lexical des mots ou des idées latentes et du sens des *mitzvoth*. Il n'est pas une génération où ne soient écrits des dizaines de livres de commentaires sur la Thora dans tous les domaines : midrach, aggada, langue, dimension ésotérique, halakha, valeurs numériques des mots et des phrases se faisant mutuellement écho, etc. Il en va de même pour la littérature halakhique et talmudique. La Thora croît et fructifie. Chaque jour, les étudiants y trouvent des choses nouvelles. Et pourtant, les Sages ont déclaré : « tout ce qu'un étudiant chevronné renouvellera [en présence de son maître] a déjà été dit à Moïse au Sinaï. » On peut, certes, trouver chaque jour dans la Thora des choses nouvelles, mais en vérité, tout s'y trouve déjà enfoui ; la Thora est infinie et c'est comme telle qu'elle a été donnée à Moïse, afin que le peuple d'Israël mette au jour tout ce qu'elle contient.

La nécessité de la mise par écrit

La Thora orale a été mise par écrit par nécessité, les circonstances historiques ayant créé une situation où elle

risquait d'être oubliée à cause de la dureté de l'oppression qu'Israël a subie de la part des nations.

Or donc, nous avons longuement expliqué que la Thora écrite et la Thora orale s'accompagnent l'une l'autre et que l'une ne va pas sans l'autre et nous avons souligné à quel point il était important qu'il en soit ainsi. Alors pourquoi les Sages ont-ils pu acquiescer à la mise par écrit de la Thora orale ?

Rabbi Juda Halévi ne traite pas de cette question et n'explique pas quels ont été les arguments qui ont conduit rabbi Yéhouda le Prince à mettre la Michna par écrit. Le Talmud rapporte ce dire des Sages :

« Les choses orales, tu n'as pas le droit de les dire par écrit ; et les choses écrites, tu n'as pas le droit de les dire oralement. »

Et aussi :

« Écris pour toi ces paroles – ces paroles-ci, tu les écris, mais tu n'écris pas les enseignements oraux. » (Témoura 14b)

Face à ces interdits, apparaît aussi une autorisation en des circonstances exceptionnelles :

« Le temps est venu d'agir pour Dieu, ils ont transgressé Ta loi. » Ils ont dit : « il vaut mieux qu'une loi soit déracinée et que la Thora ne soit pas oubliée. » (Ibid.)

Pour sauver la Thora orale et qu'elle ne soit pas oubliée, les Sages ont permis de transgresser l'interdit de la mise par

écrit de choses orales. Dans la génération de rabbi Yéhouda le Prince, les Sages ont constaté que la Thora orale était en danger. L'exil et la dispersion, les errances et les secousses subies par le peuple étaient tels que le peuple risquait de ne plus être capable de maintenir intacte – et unie – la Tradition reçue de génération en génération. Les Sages se sont donc résolus à prendre l'initiative de mettre la Michna par écrit[104]. Quelques années après la « compilation » de la Michna, le centre de l'enseignement de la Thora est passé d'Eretz Israël en Babylonie. Commença alors l'ère des Amoraïm. Les Maîtres de la Guémara ont étudié et commenté la Michna, creusant en profondeur ses enseignements. La plupart d'entre eux siégeaient en Babylonie où s'élabora le « Talmud de Babylone », bien que certains d'entres eux résidaient en Eretz Israël où s'élaborait le « Talmud de Jérusalem ».

Rabbi Yéhouda le Prince avait choisi un mode de rédaction où la brièveté et la précision étaient de règle. Il en est résulté un texte d'une grande densité mais pas toujours suffisamment explicite. Contenant bien plus qu'elle ne dit, on ne pouvait s'en contenter. Les Talmudistes ont donc décidé d'élargir le spectre de son discours. Leurs discussions ont abouti, quelques siècles plus tard, à la mise par écrit du Talmud de Babylone par Ravina et rav Achi.

La mise par écrit de la Michna et de la Guémara prouve elle aussi le développement de la Tradition. La manière dont chaque halakha et chaque enseignement s'enracine dans les

---

[104] Voir aussi : rav Réouven Margaliyoth, *Le fondement de la Michna et sa mise par écrit*, page 21.

générations antérieures. Chaque halakha a été dite au nom de celui qui l'a transmise. La mise par écrit a permis de préserver la filière de transmission précise et elle suffit à réfuter tous ceux qui contestent la fidélité de la Tradition orale.

Une écriture qui sauve l'oralité

Les Sages ont procédé à la mise par écrit de manière partielle, de sorte que ce qui est écrit demande encore à être explicité et le résultat en est que le Talmud continue à être une Thora orale

Mais à présent qu'il a été permis de mettre par écrit la Thora orale, se pose une question peut-être encore plus grave : si la Thora orale a été transformée en livre, n'est-elle pas devenue, à son tour, Thora écrite ? Quel sens y aurait-il alors à distinguer encore entre l'écrit et l'oral ? De fait, maintenant, toute la Thora est Thora écrite !?

Sauf qu'en réalité il n'en est pas ainsi. Lorsque les Sages ont « écrit » la Thora orale, que ce soit rabbi Yéhouda le Prince pour la Michna ou Ravina et rav Achi pour la Guémara, ils l'ont fait de telle manière qu'elle reste néanmoins Thora orale et ne devienne pas Thora écrite. Ni la Michna ni la Guémara ne sont des livres « autonomes », autosuffisants. Ils requièrent en permanence la présence du lecteur-auteur qui les interprète et les explique sans relâche. La Michna, nous l'avons vu, n'est pas claire à force d'être totalement signifiante par sa brièveté et sa densité. La Guémara doit la « travailler » pour en extraire tout le sens

jusqu'à ce qu'aucun de ses détails ne reste inexpliqué et que la halakha soit ainsi accessible. Mais la Guémara elle-même n'est pas le livre ultime. Des commentaires et des commentaires de commentaires ont été écrits et s'écrivent encore sans cesse. Il n'est pas un seul thème qui n'ait pas donné lieu à plusieurs lectures différentes par les Premiers Décisionnaires quant à la manière de le comprendre. Chaque sujet à des faces qui s'opposent. Il y a des contradictions, des objections et des propositions de solutions diverses. Il y a des approches différentes, des controverses, et la plongée dans une page du Talmud ne garantit pas qu'on en remonte des choses claires et tranchées. La Guémara sert de base et d'arrière-plan à une littérature abondante et diversifiée qu'elle suscite encore et toujours. Avec un art consommé, les rédacteurs du Talmud ont formulé leurs enseignements de manière qu'ils restent ouverts sur autant de possibles et ne se referment jamais en « dernier mot ». On peut dire ceci et on peut dire cela avec égale assurance. On peut comprendre comme ceci et comprendre comme cela, suivre telle lecture ou telle autre. Les Sages ont ainsi réussi d'une part à mettre par écrit tout ce qui devait l'être pour que rien ne soit oublié et à laisser d'autre part oral tout ce qui pouvait l'être afin que rien ne se fixe et se cristallise et se fige mais que tout reste vivant.

Les leçons des Sages

L'interprétation des textes

Les maîtres du Talmud ne commettent pas d'erreurs dans la compréhension du sens obvie des versets. Leurs leçons à propos des versets qui ne suivent pas le sens littéral ont soit été écrites selon un code spécial, soit ne se servent du verset qu'à titre référence

§ 68. « Le Kouzari : En effet, je constate que certains de leurs propos contredisent ce que tu dis de leurs principes : il leur arrive de solliciter les versets de la Thora d'une manière contraire à la logique et nous pourrions attester que l'Écriture n'a pas voulu dire cela, parfois dans le domaine législatif et parfois dans le domaine exégétique ; on trouve également chez eux des 'aggadot et des anecdotes que la raison refuse d'accepter. »

Le roi semble mettre en question la grandeur et la sagesse des maîtres du Talmud. Il a un peu étudié la Guémara et a constaté qu'elle contenait toutes sortes d'explications bizarres de versets de la Thora qui ne sont évidemment pas plausibles. Il y a lu aussi des récits étranges et des histoires imaginaires incompréhensibles. Comment peut-on considérer comme « sages » des personnages écrivant de telles sornettes ?

À son habitude, rabbi Juda Halévi commence par désamorcer logiquement la question :

§ 69. « As-tu observé avec quelle précision et

quelle justesse ils expliquent la Michna et la Barayta, le degré d'exactitude dans l'établissement de la vérité auquel ils sont parvenus, sans un mot de trop ou de moins, à plus forte raison dans l'approche de la question ? »

Un examen honnête d'une page de la Guémara a dû permettre de constater le scrupule avec lequel les Amoraïm scrutent les formules de la Michna. La manière dont ils opposent le début à la fin, trouvent des erreurs dans la langue ou dans l'expression et clarifient chaque phrase d'une manière logique et ordonnée. Si tel est le cas, tu dois reconnaître qu'ils savaient étudier et analyser avec soin les textes qui se trouvaient devant eux. Ce sont donc sans aucun doute des hommes au moins aussi intelligents et cultivés que toi. Le roi se trouve contraint de l'admettre : les Sages ont maintes fois prouvé à quelle profondeur de compréhension ils étaient capables de descendre et ils connaissent parfaitement le sens des versets de la Thora (§ 70). L'hypothèse initialement énoncée par le roi se trouve donc contredite. Il est impossible de prétendre que les Sages ne savent expliquer le sens littéral d'un verset et le roi est bien obligé de l'admettre (§ 72).

Le regard dédaigneux s'étant assagi et l'honorabilité des Sages ayant été rétablie, rabbi Juda Halévi s'attache à présent à expliquer les raisons pour lesquelles les Sages ont pu lire des versets d'une manière sans rapport avec leur sens obvie et la signification des *'aggadoth* irrationnelles figurant dans le Talmud.

Rabbi Juda Halévi explique les difficultés de la lecture des versets de deux manières possibles (§ 73).

Première manière : Le Saint-béni-soit-Il a confié à Moïse les clefs de compréhension de la Thora, le « code » particulier. La Thora a été donnée à être interrogée d'une certaine manière qui a été confiée aux Sages et c'est cette manière qu'ils appliquent. Nous n'avons pas reçu ce code particulier et nous ne savons donc pas pourquoi les Sages ont procédé de la sorte. Et nous ne pouvons pas non plus interroger les versets de notre propre chef. Celui qui ne connaît pas le code et regarde les choses de l'extérieur, les considère comme privés de sens, comme quelqu'un voit les caractères d'une langue qu'il ignore. Il y a une logique derrière les signes, mais comme il n'en connaît pas le sens, cela lui reste obscur. Nous devons accepter les choses comme elles sont, sachant que les Sages, eux, savent ce qu'ils font et que telle est la méthode d'interrogation des versets. Les Sages, nous le savons parfaitement, n'ont rien inventé et toutes leurs paroles sont vérité ainsi qu'ils les ont reçues par tradition, les disciples de leur maître et les fils de leur père, jusqu'à Moïse notre Maître.

Deuxième manière : Le questionnement des versets par les Sages n'est pas la source de la halakha. Le raisonnement s'appuie sur ces analyses par référence. Cette méthode s'appelle *asmakhta*. La halakha a été transmise aux Sages oralement, et pour la retenir plus facilement, ils l'ont adossée à des versets à titre *d'asmakhta*.

La méthode de l'asmakhta

À propos de l'étude d'un verset par la méthode de la asmakhta*, certains ont expliqué qu'il n'y avait pas de rapport entre la halakha et le verset ; il semble pourtant que la halakha s'apprend d'une compréhension approfondie des versets*

Les Premiers Décisionnaires se partagent en deux groupes quant à l'appréciation de la notion d'*asmakhta*. Les uns considèrent qu'il n'y a aucun rapport réel entre la halakha considérée et les versets cités qui n'ont qu'une fonction de référence externe, comme mnémotechnique.

Mais il existe encore une autre approche chez les Décisionnaires. Ceux-ci considèrent la *asmakhta* comme établissant un rapport intrinsèque entre la halakha étudiée et les versets auxquels elle est reliée[105]. D'après eux, les Sages ont décelé une dimension particulière dans les versets en question, dont l'examen devrait permettre une compréhension meilleure et plus profonde de la signification de la halakha. Telle était aussi l'approche de mon père qui a écrit un article spécial sur ce sujet pour en expliquer la méthode.

Nous donnerons un aperçu de cette approche à propos d'un sujet auquel rabbi Juda Halévi lui-même fait référence : les sept commandements noahides.

« Ou bien ils invoquaient les versets bibliques en

[105] Cf. Maharal de Prague, *Le puits de l'exil*, premier puits ; rabbi Yom Tov Ben Avraham Asevilli (le Ritba), Roch Hachana page 16 ; rabbi Mochè Botschko, *Hegyoné Moché* sur le Talmud, vol. 2, pp. 372 et suivantes.

guise d'appui, ce qu'ils appellent asmakhta*, et ils en faisaient un signe mnémotechnique pour leurs enseignements traditionnels ; c'est ainsi qu'ils ont présenté le verset suivant : Et Hachem Elohim ordonna à Adam en disant : « De tous les arbres du jardin, tu mangeras » comme le signe mnémotechnique des sept préceptes ordonnés aux enfants de Noé. « Ordonna », ce sont les lois civiles ; « Hachem », c'est le blasphème ; « Elohim », c'est l'idolâtrie ; « à l'Homme », c'est l'homicide ; « en disant », ce sont les unions illicites ; « de tous les arbres du jardin », c'est le vol ; « tu mangeras », c'est le membre arraché à un animal vivant. Il y a loin de ces idées-là à ces versets ! Mais le peuple avait reçu de la Tradition ces sept commandements et on la rattachait à ce verset comme à un signe qui en facilitait la remémoration. »*

Rabbi Juda Halévi a sans doute raison. Ce verset ne contient pas de référence à ces commandements. Mais si on considère le verset dans son ensemble et la signification profonde du commandement donné à Adam, on peut parvenir à une autre manière de comprendre. Relisons donc ces deux versets (Genèse II, 16-17) :

« Hachem Elohim ordonna à l'homme en disant : de tous les arbres du jardin manger tu mangeras. Et de l'arbre de la connaissance du bien et mal tu n'en mangeras pas car du jour où tu en mangerais mourir tu mourrais. »

Qu’est-ce que le Saint-béni-soit-Il veut dire à l’homme dans ces versets ? D’abord, il y a un commandement de Dieu à l’homme. Cela signifie que l’homme a l’obligation d’obéir à l’ordre divin. Il en découle nécessairement l’obligation de reconnaître l’autorité divine, d’où l’interdiction de « maudire », c’est-à-dire l’interdiction du blasphème et l’interdiction de l’idolâtrie. L’homme reçoit des instructions quant à ce qui lui est permis et ce qui lui est interdit ; il n’est pas un fauve sans retenue, il doit se contrôler et fixer des limites. Il y a là une grande innovation qui différencie l’homme de l’animal. Une autre conduite est exigée de l’homme. De là l’interdiction des relations illicites. C'est un homme qui reçoit les injonctions divines. C'est donc que l'homme est un être da valeur. On peut reconnaître là l’interdiction du meurtre et du vol ainsi que la fixation de règle de justice qui évitent que les hommes se lèsent les uns les autres.

Il en ressort que même lorsque les Sages définissent une leçon comme pure *asmakhta*, cela ne signifie pas que les choses soient sans rapport ; ce que les Sages disent s’appuie sur les racines des versets et puise à leurs significations profondes.

Les Aggadoth *talmudiques*

Paragraphe 73

Lecture des aggadoth *irrationnelles*

Certaines des aggadoth *du Talmud semblent totalement irrationnelles et il est donc nécessaire de savoir comment il convient de les considérer*

À part les Midrachim portant sur des sujets de halakha et les leçons des Sages sur des versets traitant de *mitzvoth*, il existe aussi des *midraché aggada*, c'est-à-dire des leçons portant sur des sujets généraux ou sur des données de la foi. Il existe aussi des récits et des contes dont certains sont quelque peu étranges et même irrationnels. Ils comportent parfois des descriptions imaginaires, des paraboles incompréhensibles et le lecteur raisonnable ne sait pas comment considérer ces choses qu'il est supposé étudier. Doit-il les prendre au pied de la lettre ? Ces *aggadoth* cachent-elles des idées profondes ? Ou peut-être s'agit-il là de secrets de la Thora que le lecteur non informé ne peut absolument pas comprendre. Rabbi Juda Halévi prend courageusement le problème à bras le corps et explore la question à fond.

Le roi attaque les *aggadoth* et prétend explicitement qu'elles sont déraisonnables :

§ 68. « On trouve également chez eux des aggadoth et des anecdotes que la raison rejette ! »

Rabbi Juda Halévi ne s'esquive pas et une part importante du § 73 traitera de cette question.

Rabbi Juda Halévi a insisté plusieurs fois sur le fait qu'il ne peut y avoir aucune contradiction entre la foi et la raison droite (le bon sens). C'est pour lui un principe fondamental auquel on ne peut déroger[106]. Par conséquent, il ne nous est pas possible d'accepter un état de fait où des enseignements de la Thora ou des Sages seraient en porte à faux avec la raison. Rabbi Juda Halévi se voit donc dans l'obligation de traiter en détail de ce sujet.

Dans sa réponse au Kouzari, rabbi Juda Halévi répartit les *aggadoth* et les *midrachim* en plusieurs catégories :

1) Préliminaires à un sujet que l'on veut renforcer et confirmer.
2) Scènes spirituelles et visions perçues par les Sages sous l'inspiration de l'esprit de sainteté.
3) Paraboles contenant des allusions à des secrets de la Thora.
4) Des textes obscurs qui cachent une pensée profonde.
5) Des *aggadoth* absconses dont la signification nous échappe.

La classification maïmonidienne

Maïmonide, quant à lui, répartit les opinions à l'égard des aggadoth *en trois catégories*

---

[106] Voir par exemple, Livre 1 §§ 67 et 89 ; et notre commentaire

Avant d'entreprendre l'explication des propos de rabbi Juda Halévi, il vaut la peine de citer l'enseignement de Maïmonide (Introduction au *Péreq 'Heleq*, §3) à ce sujet. Il semble en effet qu'il y ait là communauté de pensée entre eux.

Maïmonide répartit les hommes en trois classes :

La première prend les enseignements des Sages au sens littéral, même lorsque ceux-ci semblent fort éloignés du sens commun et de la réalité. Maïmonide affirme que cette classe vise sans doute à exalter les Sages mais qu'elle les avilit en réalité et méprise leurs paroles qu'elle tourne en dérision aux yeux des gens raisonnables. Cette classe est en fait composée de gens stupides.

La deuxième explique, elle aussi, les enseignements des Sages d'après leur sens littéral, mais conscients de leur étrangeté, ils se moquent d'eux. Ils se considèrent eux-mêmes comme supérieurs aux Sages, lesquels, selon eux, n'ont pas compris la réalité et croyaient à des sottises et à fadaises. Ceux-là sont non seulement stupides mais aussi pervers.

La troisième classe ne comporte qu'un tout petit nombre de gens. Ils croient en la grandeur des Sages et au fait qu'ils ne parlent pas pour ne rien dire. Lorsqu'ils tombent sur des propos qui semblent déraisonnables ou contraires à la réalité, ils comprennent qu'il y a là des dimensions exotériques et des dimensions ésotériques. Ces dernières se formulent à la manière des énigmes et des allégories. Ils scrutent donc le sens profond de ces passages : c'est, dit Maïmonide, la manière convenable de procéder.

Les deux premières classes sont composées de gens qui considèrent les enseignements des Sages et la réalité qui est sous leurs yeux de manière superficielle. Ils sont incapables de percevoir l'esprit qui les habite. Ils ne voient que l'enveloppe extérieure sans comprendre que toute chose possède profondeur et spiritualité. Les enseignements des Sages, comme de la Thora elle-même, doivent être conçus comme sagesse suprême – « car elle est votre sagesse et votre intelligence aux yeux des nations[107] ». Ceux qui croient que les paroles des Sages sont idiotes ou irréalistes porte atteinte à la Thora elle-même.

Répartition des aggadoth

Les *aggadoth* peuvent être réparties en trois genres :

1) Préliminaires à un enseignement que les Sages veulent renforcer et confirmer

Les Sages décrivent parfois des actions divines, comme le fait qu'Il prend conseil de la Cour céleste ou qu'Il descend vers un lieu spécifique pour y faire quelque chose. Serait-ce une référence exacte à des événements réels ? Est-ce vraiment Sa manière d'agir ? Ce serait Lui attribuer – à Dieu ne plaise ! – corporéité et matérialité ! Rabbi Juda Halévi explique que les Sages se sont permis des « licences littéraires » pour nous transmettre certains messages. Par exemple, lorsqu'ils ont voulu nous dire qu'il existe en l'homme des forces contraires de bien et de mal, qu'il a le

[107] Deutéronome IV, 6.

pouvoir de bâtir et de détruire, d'être un juste ou un scélérat, ils ont choisi de décrire une scène où Dieu interrogerait la Cour céleste quant à l'opportunité de créer l'homme ou de ne pas le créer, puisqu'il est un être contradictoire. Ils n'ont pas du tout voulu nous décrire la manière dont les choses se seraient passées, puisqu'il est évident que Dieu ne prend pas conseil et qu'il n'a pas d'indécisions. Aucune des phases que l'homme traverse avant d'agir n'a de pertinence à l'égard d Dieu. Les Sages ont voulu nous faire comprendre que les dimensions conflictuelles en l'homme ne sont pas le résultat d'un hasard ou d'une nécessité, mais qu'elles ont été prévues et envisagées par le Créateur.

Rabbi Juda Halévi insiste sur le fait que les Sages n'ont pas inventé cette méthode et qu'elle est déjà attestée dans la Bible et chez les prophètes. Il en donne pour preuve la controverse du prophète Michée ben Yimla avec Tzidqya fils de Kenaana et les autres faux-prophètes quant à la question de savoir si le roi Achab serait victorieux dans sa guerre contre Aram ou non. Les faux-prophètes affirmaient péremptoirement qu'il serait victorieux alors que Michée le mit en garde contre la défaite et la mort certaine. Voici ce qu'il dit :

> *« Il lui dit : écoute donc la parole d'Hachem : « J'ai vu Hachem assis sur son trône et les légions célestes l'entourent de droite et de gauche. Et Hachem dit : "Qui séduira Achab afin qu'il monte et tombe à Ramot Gilead ?" L'un dit comme ci et l'autre dit comme ça. Et l'esprit sortit et se tint*

devant Hachem et Lui dit : “moi, je le séduirai.” Et Hachem lui dit : “Comment ?” Et il dit : “J’irai et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses prophètes.” Et il lui dit : “Séduis et réussis. Va et fais ainsi.”
“Or, voici Hachem a mis un esprit de mensonge dans la bouche de tous tes prophètes que voici et Hachem a énoncé le mal à ton sujet.” »

Pour faire comprendre au roi Achab que ses prophètes sont des menteurs, Michée lui raconte une scène où Dieu siège avec la Cour céleste et s’enquiert d’un volontaire pour aller tromper Achab. Certes, affirme rabbi Juda Halévi, cela ne s’est jamais passé comme ça ! Michée n’a pas eu une telle vision et il ne sait pas pourquoi les faux-prophètes disent ce qu’ils disent. Mais il sait qu’ils mentent. Il a choisi de présenter et d’introduire sa prophétie de cette manière pour lui donner plus de force et convaincre ses auditeurs. C’est ainsi que doivent être compris divers passages bibliques (sans que rabbi Juda Halévi ne s’étende sur la question). Les *aggadoth* des Sages du même type doivent aussi être ainsi comprises. Il ne s’agit nullement d’une description exacte de la réalité mais du désir d’insister sur quelque chose et de le présenter de manière convaincante.

2) Scènes spirituelles et visions perçues par les Sages par l’entremise de l’esprit de sainteté

L’explication donnée ci-dessus ne contredit pourtant pas le fait qu’il arrive parfois que les descriptions des Sages correspondent effectivement à des visions authentiques qui

leur ont été octroyées par l'entremise du *roua'h haqodech*, l'esprit de sainteté, rémanence de la prophétie dont bénéficient les plus grands des maîtres d'Israël.

Rabbi Juda Halévi nous donne un exemple d'une telle expérience « mystique ». Il s'agit d'une *aggada* rapportée par rabbi Yossé (Bérakhot 3a) :

> *« Un jour que j'étais en chemin, je suis entré dans l'une des ruines de Jérusalem pour prier. Le prophète Élie est venu pour garder l'entrée et a attendu jusqu'à ce que je termine ma prière. Il m'a dit alors : "Paix sur toi, mon maître." et je lui ai répondu : "Paix sur toi, mon seigneur et maître !" Il m'a demandé : "Mon fils, quelle voix as-tu entendue dans cette ruine ?" Je lui ai dit : "J'ai entendu l'écho d'une voix qui gémissait comme une colombe et disait : 'malheur aux fils dont les fautes ont causé que J'ai détruit Ma Maison et brûlé Mon sanctuaire et que Je les ai exilés parmi les peuples.'" Alors il m'a dit : "J'en fais le serment ! Ce n'est pas seulement en ce moment qu'elle parle ainsi. Tous les jours, par trois fois, elle parle ainsi." Etc. »*

Rabbi Yossé a eu le mérite de bénéficier du dévoilement du prophète Élie et d'entendre un écho de la Voix. On pourrait croire que ce n'est qu'une manière de parler pour exprimer l'amour de Dieu pour Israël même aux temps d'exil. Rabbi Juda Halévi affirme que ce n'est pas le cas. Il faut entendre ce récit pour vrai : le prophète Élie lui est

apparu et il a vraiment entendu l'écho de la Voix. Ce n'est pas chose extraordinaire que rabbi Yossé ait pu bénéficier de cette expérience ; les Tannaïtes étaient parvenus à des niveaux spirituels extrêmement élevés. Quant au contenu du message, « malheur aux fils dont les fautes ont causé que J'ai détruit Ma Maison et brûlé Mon sanctuaire et que Je les ai exilés parmi les peuples », qui laisse entendre que le Saint béni soit-Il regretterait ce qu'Il a fait, rabbi Juda Halévi explique qu'il ne faut pas le prendre au pied de la lettre. Il est évident que le Saint béni soit-Il ne regrette pas Ses actes car « Il n'est pas homme pour regretter », et c'est par façon de parler que les choses sont ainsi rapportées, comme nous l'expliquons à propos du verset « Hachem a regretté d'avoir fait l'homme sur la terre et S'est affligé en son cœur » qui n'est évidemment pas à être compris littéralement[108].

Ci-dessus (§ 65) rabbi Juda Halévi a mentionné rabbi Yichmael ben Elicha le grand prêtre, disant de lui qu'il s'était élevé à un degré proche de la prophétie. Il en apporte pour preuve le célèbre passage talmudique suivant (Bérakhot 7a) :

> *« On a enseigné : rabbi Yichmael ben Elicha a dit avoir une fois pénétré dans le Saint des saints pour le rite de l'encens et avoir vu Akatriel Yah Hachem Tzébaoth assis sur un trône élevé et sublime qui lui a dit "Yichmael mon fils, bénis-*

[108] Rabbi Juda Halévi nous apprend ici un principe de plus concernant les enseignements des Sages dans les *aggadoth*. La lecture de leurs dires requiert la même rigueur que celle de la Bible. Les présupposés monothéistes – y compris le rejet de toute corporéité et de tout anthropomorphisme – s'y appliquent intégralement.

Moi !" Je lui ai dit : "que ce soit une volonté devant Toi que Ta miséricorde l'emporte sur Ta colère et que Ta miséricorde se répande sur tous Tes attributs et que Tu te conduises avec Tes enfants avec l'attribut de miséricorde et que Tu ailles en leur faveur au-delà de l'attribut de rigueur." Et Il a hoché la tête en signe d'assentiment. »

Rabbi Juda Halévi explique cette *aggada* aussi littéralement, rabbi Yichmael ben Elicha ayant bénéficié là d'une révélation spirituelle de très haut niveau.

Mais s'il existe deux sortes de *aggadoth* décrivant des expériences spirituelles, comment savoir s'il s'agit d'un récit où l'exubérance du style vise seulement à renforcer une idée où s'il s'agit d'une vision authentique ? Si l'on applique la méthode de rabbi Juda Halévi, la distinction doit se faire par l'examen de la fonction morale de l'enseignement de la *aggada* considérée. Si le Sage dit de lui-même « voici ce que j'ai vu », « voici ce que j'ai entendu », il est raisonnable de considéré qu'il s'agit d'une expérience authentique. Mais si la description est d'ordre général, du type « lorsque le Saint béni soit-Il est descendu en Égypte… », il s'agit probablement d'une *aggada* visant à renforcer une certaine idée.

3) Paraboles faisant allusion à des secrets de la Thora

Les Sages ont mis en garde contre les études qui ne sont pas accessibles à tous. La Michna (Haguiga II, 1) énonce :

« On n'enseigne pas les unions interdites à trois,

ni l'œuvre du commencement à deux, ni l'œuvre du Char à un, à moins qu'il soit un sage qui comprend de lui-même. Celui qui entreprend d'examiner quatre choses, mieux aurait valu qu'il ne vienne pas au monde : ce qui est en haut, ce qui est en bas, ce qui est avant et ce qui après. Et quiconque n'a pas égard pour l'honneur de son Créateur, n'est pas digne d'être venu au monde. »

L'œuvre du commencement, ce sont les secrets de la création ; l'œuvre du Char, ce sont les secrets de la Providence et de gouvernance du monde ; ces domaines ne sont pas accessibles à n'importe qui. En conséquence, les Sages ont mis le public en garde contre la tentation de s'approcher indûment de ces domaines tout en disant que ces sujets font intégralement partie de la Thora et qu'il est nécessaire de les étudier. Ils ont donc décidé de parler de ces sujets par paraboles et énigmes, occultant volontairement leur enseignement de sorte qu'il ne soit compréhensible que par ceux à qui il s'adresse.

C'est ce qu'écrit rabbi Juda Halévi :

« Certaines aggadot *sont des allégories fondées sur des connaissances secrètes qu'il n'est pas permis de révéler parce qu'elles ne sont pas utiles pour la foule. Elles restent disponibles pour un petit nombre à qui il appartient de les examiner et de les scruter. Qui en est digne les décryptera, un individu en une génération ou dans plusieurs générations. »*

Il est des *aggadoth* qui semblent privées de sens au grand public. Il les considère donc avec dédain, mais en réalité ces *aggadoth* contiennent des enseignements de sagesse de la plus sublime profondeur. Seuls peuvent les comprendre quelques personnages uniques en leur genre.

Nous avons ainsi appris une importante règle de conduite. L'étude de la Thora et l'étude de la *aggada* sont supposées être compréhensibles par l'étudiant. Lorsqu'il les étudie, les sujets rencontrés s'inscrivent en sa pensée et son entendement et ce n'est qu'ainsi qu'il en tirera profit, s'améliorera et corrigera sa conduite. Mais lorsqu'il rencontre des récits aggadiques qu'il ne comprend pas, il ne tirera aucun profit de sa lecture et de son étude. J'en appelle donc à tous ceux qui désirent se rapprocher de la parole divine et se plonge de ce fait dans la lecture de textes qabbalistes sans rien y comprendre : sachez, mes amis, que ce type d'étude ne porte pas de fruits et ne vous fait pas progresser. Les enseignements de la Thora doivent trouver place dans la pensée et dans le cœur ; il faut pour cela qu'ils aient été bien compris et qu'on puisse se reconnaître et s'identifier à leur contenu.

4) Propos abscons derrière lesquels se dissimule une idée profonde

Ce groupe de *aggadoth,* contrairement au précédent, contient des textes incompréhensibles à première lecture mais qui font sens dès qu'on s'y applique un peu. Le lecteur intelligent perçoit tout de suite qu'une idée importante se dissimule sous la surface et un peu de réflexion sérieuse lui

permet de la découvrir par lui-même. On sait, certes, qu'en de nombreux endroits, les enseignements des Sages ressemblent à des allégories qui en contiennent d'autres, et le décryptage de la première énigme n'a fait que dévoiler l'énigme qu'elle cachait. Le fruit se love encore dans son écorce qu'il faut briser à son tour afin d'espérer en goûter la saveur.

Pour illustrer le cas où des *aggadoth* ne doivent pas être comprises littéralement mais recèlent une pensée profonde, rabbi Juda Halévi cite le texte suivant[109] :

> *« Sept choses ont été créées avant le monde et les voici – le Jardin d'Éden et la Thora, les Justes et Israël, et le Trône de Gloire et Jérusalem et le Messie fils de David. »*

Ces propos n'ont apparemment pas de sens : comment dire de choses qui appartiennent manifestement au monde créé qu'elles ont été créées avant le monde ? C'est totalement irrationnel et même impossible concrètement. L'intention des Sages est évidemment d'exprimer une certaine idée :

> *« La finalité visée par la Sagesse en créant le monde est la Thora qui est la Sagesse elle-même ; ceux qui la portent sont les justes au milieu desquels réside le Trône de Gloire, les véritables Justes n'appartiennent qu'à l'élite, soit au peuple d'Israël, ne leur convient que le plus noble des*

---

[109] Elle figure entre autres dans le traité Pessahim 54a. D'autres recensions contiennent des variantes dans la liste des éléments considérés.

lieux, Jérusalem, et ils ne seront reliés qu'au plus noble des hommes, le Messie fils de David, et leur avenir sera de pénétrer dans le Jardin d'Éden ; il était donc normal que toutes ces entités-là soient présentées comme créées en puissance avant le monde. »

Les choses figurant dans cette liste sont de l'ordre de la finalité de la création. Le monde tout entier n'a été créé que pour elles afin qu'elles passent de la puissance à l'acte.

C'est en ce sens que l'auteur du célèbre poème liturgique du vendredi soir « Viens, mon amour… » *(Lekha dodi)* a formulé le vers : « ce qui est dernier dans l'ordre de la réalisation est premier dans l'intention. » Ce qui a été concrètement créé *en dernier*, au terme de toute l'œuvre du commencement, a été pensé *en premier*, au tout début du projet ; c'est afin qu'il puisse enfin apparaître que tout le reste a été créé avant lui.

Ce n'est pas gratuitement, pensons-nous, que rabbi Juda Halévi a choisi cette *aggada* pour illustrer le cas des *aggadoth* destinées à exprimer une idée-force. En effet, elle contient l'idée directrice de rabbi Juda Halévi dans tout le livre du Kouzari. Dans sa pensée, la spécificité d'Israël – son élection –, et des Justes qui la portent, la sainteté et la centralité de la terre d'Israël et de Jérusalem, la singularité de la parole de Dieu qui s'exprime dans la Thora descendue dans le monde, la Présence divine reposant sur Israël et la dimension divine en Israël forment l'armature et l'épine dorsale de tout le système. La création du monde n'est pas le

fruit du hasard et la Thora n'a pas été adaptée au monde mais au contraire, c'est le monde qui a été créé en fonction de la Thora. L'objet de la création, est d'élever le monde et à le parfaire grâce à la Thora donnée au peuple élu résident sur la terre d'élection. Le texte de cette *aggada* est en quelque sorte un résumé de tout le livre du Kouzari et c'est pour cela, sans doute, que rabbi Juda Halévi a décidé de le citer *in extenso*. Ce n'est donc pas une simple « illustration ». C'est un sujet d'étude pour lui-même, l'illustration faisant surgir une dimension supplémentaire qui, sans elle, serait resté dans l'ombre.

Rabbi Juda Halévi ajoute ici, à titre d'exemple supplémentaire de ce type de *aggadoth*, un enseignement traditionnel exprimant une idée semblable[110].

> *« Dix choses ont été créées à la veille du chabbat au crépuscule et les voici : la bouche de la terre, et la bouche du puits et la bouche de l'ânesse, et l'arc-en-ciel et la manne et le bâton (de Moïse) et le* chamir *et l'écriture et l'écrit et les Tables (de la loi). Certains disent : même les démons et le tombeau de Moïse et le bélier d'Abraham notre père. Et certains disent : même la pince faite avec une pince. »*

Là encore, les choses ne semblent pas avoir de sens. Toutes ces choses ont-elles vraiment été créées « la veille du chabbat au crépuscule » ? D'où les Sages le savaient-ils ? Cela n'a été dit nulle part !?

---

[110] Traité des Principes, chapitre V, michna 6.

Cette *aggada* vient elle aussi exprimer une idée liée à la création. Rabbi Juda Halévi explique que cette *aggada* formule un rapport entre l'ordre naturel du monde et les miracles qui le contredisent. L'intention des Sages est ici d'affirmer que le Créateur de la nature et de ses lois déterministes est aussi le Créateur des miracles qui y dérogent. Les miracles eux-mêmes, à leur manière, font partie de l'ordre du monde :

> *« les ruptures de l'ordre naturel font partie de la nature, car dans la Volonté éternelle elles étaient posées comme conditions et fondées sur elles depuis les six jours du commencement. »*

Une explication complémentaire nous semble à propos. Le Créateur a créé son monde de nature en six jours et au terme des six jours il a cessé Son œuvre et l'a remise entre les mains de l'homme pour qu'il en assume la responsabilité. Le Créateur Se cache alors et n'intervient plus comme tel. Il va de soi alors que chaque fois qu'une intervention divine miraculeuse devient nécessaire, elle témoigne du même coup d'un échec de l'homme. Il n'a pas été capable d'assurer sa domination sur le monde et d'en garantir le progrès. Il a eu besoin d'une aide d'en-haut. Le miracle n'est donc pas *a priori* désirable, et tout se passe comme si le Saint-béni-soit-Il y était contraint puisqu'Il ne voulait plus intervenir dans le fonctionnement normal du monde naturel. Les Sages expliquent donc qu'au moment précis du passage entre le monde où le Créateur intervenait encore et celui où la responsabilité en était confiée à l'homme, à l'heure de « la veille du chabbat au crépuscule », ont été créés les miracles

futurs appelés à se manifester dans le monde. Le Créateur savait dès le commencement qu'Il serait appelé à intervenir et Il a fait en sorte que cette intervention fasse partie intégrante de la création. Le Créateur qui a créé la nature a créé le miracle. On peut donc dire que la création tout entière, y compris les miracles qui s'y manifestent, appartiennent à la gestion « naturelle » du monde, comme on peut dire aussi, qu'à certains égards, la création tout entière est gérée miraculeusement.

5) Aggadot *obscures dont la signification ne nous est pas connue*

Rabbi Juda Halévi reconnaît, après toute cette classification, qu'il existe néanmoins des *aggadoth* dont nous ne connaissons pas la signification. Il faut l'avouer et ne pas tenter des faux-fuyants. Cela ne signifie pas du tout qu'elles soient sans valeur, mais qu'il y a place ici à un peu d'humilité de notre part en tant qu'hommes. Nous devons admettre que nous ne sommes pas en mesure de tout comprendre. Il est possible que les premiers disciples à les avoir entendues ne les ont pas comprises ; mais comme elles avaient été énoncées par des Maîtres connus pour leur haut degré spirituel, les disciples ont estimé nécessaire qu'elles soient mises par écrit afin qu'elles soient transmises aux générations futures. Celles-là, un jour, en livreront le sens, lorsque les temps auront mûri.

Rabbi Juda Halévi explique qu'il faut faire là une distinction entre les enseignements de halakha et les enseignements de *aggada*. Ce n'est qu'à l'égard de ceux-ci

qu'il nous est permis de dire que nous ne nous y référons pas parce que nous ne les comprenons pas. Il n'est pas possible de dire cela à l'égard de la halakha. Dans ce domaine, nous devons accepter les enseignements reçus en courbant la tête et nous devons les pratiquer même si nous n'en comprenons pas le sens !

Rabbi Juda Halévi termine le Livre III par des paroles d'humilité et de modestie. Il reconnaît qu'il existe des choses qu'il ne comprend pas. Ce faisant, il se relie à tout le contenu de ce Livre. Il a commencé par la description de l'attitude du *'hassid*, l'homme de piété servant Dieu, dont l'humilité est la clef de sa conduite. Il a poursuivi par la relation à la Tradition de la Thora orale et des Sages, dont nous devons accepter les enseignements avec humilité et effacement. C'est la vertu fondamentale de qui veut authentiquement et sans réserve s'approcher du service de Dieu.

Table des matières